ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

IN VERBINDUNG MIT

D. W. GASS, D. H. REUTER UND D. A. RITSCHL

HERAUSGEGEBEN VON

D. THEODOR BRIEGER,

ORDENTLICHER PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT MARBURG.

II. Band, 2. Heft.



GOTHA,

FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.

1877.

Ausgegeben den 1. October 1877.

Der kirchliche Standpunkt Hegesipps.

Von

K. F. Nösgen,

Pfarrer in Klein-Furra.

Die von Eusebius wörtlich angeführten und ausdrücklich als solche bezeichneten Bruchstücke einer Schrift Hegesipps, welche von diesem selber „ὑπομνήματα“ benannt war, enthalten zwar nur Mitteilungen von geringer Bedeutung für unsere Kenntnis seiner Zeit. Wichtiger werden dieselben aber, sobald wir sie als Documente für die kirchliche Stellung dieses Zeugen aus einer wenig productiven Periode der christlichen Kirche ins Auge fassen. Denn an dem Für und Wider, welches Hegesipp, der selbst von Eusebius H. e. II, 23, 3 noch der *πρώτη τῶν ἀποστόλων διαδοχή* zugerechnet, von Stephanus Gobarus gar noch als ein Mann der apostolischen Zeit bezeichnet ward [1]), zu ergreifen sich veranlasst fand, werden die die damaligen Christen treibenden und bewegenden Kräfte und die die Kirche jener Zeit regierenden Ideen erkennbar. Die bekannte Behauptung der Tübinger Schule: dieser dem Verfasser der Apostelgeschichte der Zeit nach am nächsten stehende Kirchenhistoriker sei ein Hauptzeuge für das bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts reichende Vorwiegen einer paulusfeindlichen, judenchristlichen Richtung innerhalb der christlichen Kirche, hat an Dr. Hilgenfeld [2]) von neuem einen eifrigen Vertreter gefunden. Seine Beweis-

1) Bei Phot. cod. 232, p. 288.

2) Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. XIX (1876), 2. Heft, S. 170 ff., vgl. auch Histor.-krit. Einleitung ins Neue Testament, S. 65 f.

führung gewinnt sich indessen von vornherein dadurch geringes Zutrauen, dass sie zunächst auf sehr disputable und nicht einmal klar dargelegte Vermutungen hin die ursprüngliche Reihenfolge der Fragmente feststellt, um dann diese nebst den ohne Rücksicht auf die gegenseitige Beziehung der Bruchstücke gepressten Buchstaben derselben zum Beweise der Parteistellung des Hegesipp zu erheben. Die richtige Auffassung und Deutung der einzelnen Aeusserungen desselben wird hingegen vielmehr allein durch Berücksichtigung der allgemeinen Gesichtspunkte ihres Autors und seiner Stellung zu seinen Quellen, soweit beides erkenn- und nachweisbar, genommen werden können.

Ueber das Zeitalter des Hegesipp kann kein Streit sein. Seine Wirksamkeit muss in die Mitte des zweiten Jahrhunderts gefallen sein. Nach dem einhelligen Zeugnis der alten Kirche hat Hegesipp mit keinem der Apostel gleichzeitig gelebt und noch weniger mit einem derselben in persönlichem Verkehr gestanden. Er gehört unter das dritte, den Apostelschülern sich zeitlich eng anschliessende Geschlecht und ist nach der Angabe des Chronikon Paschale, p. 100 erst unter dem Kaiser Commodus (180—192) gestorben. Demnach kann selbst seine Geburt erst in den Beginn des zweiten Säculums gefallen sein. Freilich wird man mit der Ansetzung seines Geburtsjahres nicht weiter herabgehen dürfen als bis zum Jahre 110. Denn nicht nur spricht Hegesipp [1]) von den durch Hadrian seinem Liebling Antinous zu Ehren eingeführten Kampfspielen als jüngst eingerichteten ganz ähnlich wie Justin, sondern er musste auf der von ihm zur Zeit des römischen Bischofs Pius († zwischen 154 und 156) unternommenen Reise bereits im besten Mannesalter stehen, weil sein Verkehr mit den meisten Bischöfen jener Zeit auf ein von ihm bereits erworbenes Ansehen hinweist. So früh ihn anzusetzen scheint überdem der Umstand rätlich zu machen, dass Eusebius H. e. IV, 21 Hegesipp

---

[1]) Euseb. H. e. IV, 8, 2, wo das *ἐφ ἡμῶν γενόμενος* doch sicher ebenso zu deuten sein dürfte, wie in der gleich folgenden Stelle Justins das *τοῦ νῦν γενομένου* (gegen Weizsäcker, R.-E. V, 647).

unter den von ihm als zur Zeit des römischen Bischofs Anicet in Blüte stehend aufgeführten Männern zu allererst nennt, während er Irenäus als den letzten derselben aufführt. Aus den Fragmenten des Hegesipp [1]) selbst geht dabei hervor, dass er noch zur Zeit des Bischofs Eleutherus (175—185) gelebt und als Schriftsteller aufgetreten ist, so dass dadurch jene Angabe des Chronikon Paschale ihre vollste Bestätigung erhält. Alle übrigen Lebensverhältnisse Hegesipps unterliegen Meinungsverschiedenheiten, mit Ausnahme vielleicht noch der beiden, dass Hegesipp, wiewohl er zu seiner Zeit hohes Ansehen genoss und zu geniessen sich bewusst war, dennoch selber nicht Bischof war und dass er dem Morgenlande, wie es scheint, von Geburt angehört hat.

Auf Grund der Angabe des Eusebius H. e. IV, 22, 8 [2]) halten ihn viele für einen zum Christentum übergetretenen Juden. Indes erscheint die dahin lautende Angabe des Eusebius nur als ein Schluss desselben aus dessen Bekanntschaft mit jüdischer Literatur und Tradition, auf welchen, weil er nur eine beurteilende Angabe aus Hegesipps Schriften enthält, nicht zu bauen ist, wie der von Eusebius H. e. IV, 11, 7 im Vergleich mit H. e. IV, 22, 3 begangene Irrtum zeigt. Andere Spuren einer jüdischen Abkunft liegen nun aber nicht vor [3]), als eben jene Kenntnis des Hegesipp vom Hebräischen. Dieselbe dürfte sich aber näher geprüft als höchst dürftig erweisen, während sich die Aufnahme hebräischer und syrischer Phrasen in seinen Schriften aufs leichteste aus seinem principiellen Hängen an der jerusalemischen und judenchristlichen Ueberlieferung erklärt, so dass für Hegesipps Nationalität daraus nichts gefolgert werden darf [4]). Wider die Annahme jüdischer Herkunft spricht hingegen manches; in erster Linie sein ganz echt griechisch lautender Name; man müsste denn annehmen, dass derselbe in Wirklichkeit eine ähnliche Umwandlung erlitten habe, wie sie in jenem Kasseler Codex der von Josephus verfassten Geschichte des

1) Euseb. H. e. II, 22, 1—3.
2) ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι.
3) Gegen Dorner, Christol. I, 229.
4) Vgl. Ritschl, Altkathol. Kirche, 2. Aufl., S. 237.

jüdischen Krieges mit dem Namen dieses jüdischen Schriftstellers vorgenommen ist, der dort als Hegesippos bezeichnet wird [1]). Weiter fällt für Beurteilung seiner Herkunft sehr ins Gewicht, dass Hegesippus die Judenschaft an einer Stelle kurzweg als die Beschneidung bezeichnet [2]); denn diese Bezeichnung steht zu der erweislichen Vorliebe und Hochachtung desselben vor der judenchristlichen Tradition im schärfsten Gegensatze und wäre bei der letzteren im Munde eines geborenen Juden gradezu unerklärlich. Weil jener Traditionalismus des Hegesippus, wie sich zeigen wird, auf theologischem Boden erwachsen ist, liegt selbst in der Behauptung noch zu viel äusserlicher Pragmatismus: es hinge mit seiner morgenländischen Herkunft zusammen, dass er dem speculativen Geiste Griechenlands ganz fremd und lieber mit Tatsachen als mit Ideen sich befasste [3]). Seine besondere und auf einem innerlichen Interesse beruhende Bekanntschaft mit der Bischofsfolge und den Verhältnissen der jerusalemischen Gemeinde lässt dabei seine Heimat in einer der benachbarten Griechenstädte wie Tiberias im Umkreise des jerusalemischen Bistums suchen.

Grade diese seine unzweifelhafte Zugehörigkeit zu der morgenländischen Christenheit und zwar grade zu dem Teile derselben, in welchem judenchristliche Einflüsse naturgemäss am ehesten und am stärksten vorkommen mussten, macht die Stellung dieses Repräsentanten der palästinensischen Christenheit zu den innerchristlichen Bewegungen des zweiten Jahrhunderts so bedeutsam für die Beurteilung der letzteren. Das kirchenpolitische Ideal, dem er seinen uns bekannten Aeusserungen zufolge nachjagt, wirft auf die Lage der christlichen Kirche und die durch diese in den massgebenden Männern jener Zeit geweckten Gedanken ein entscheidendes Licht. Für die Beurteilung des Abendlandes kommt er dabei indes weniger in Betracht, da er dieses nur von seiner Reise in

---

1) Vgl. Hegesippus, Qui dicitur Egesippus de bello Judaico ope codicis Cassellani recognitus ed. C. F. Weber, Marburg 1864.

2) Euseb. H. e. IV, 22, 7.

3) So Pressensé, Die ersten drei Jahrhunderte III, S. 122f.

dasselbe und aus dem auf ihr angeknüpften Verkehr mit den Bischöfen der dortigen Christenheit zu kennen scheint, und in dieser Hinsicht nur das von ihm stark betonte Bewusstsein, mit jenen sich eins zu wissen, ins Gewicht fällt.

Was nun in kirchlicher Hinsicht Hegesipp am meisten am Herzen lag, das bezeugen die beiden Unternehmungen, welche uns aus seinem Leben durch die aufbehaltenen Bruchstücke seines Werkes bekannt geblieben, ganz übereinstimmend und unzweideutig. —

Die erste derselben ist seine Reise ins Abendland, auf welcher er spätestens unter dem Bischof Pius, also vor 155, wenn nicht schon unter Hyginus nach Rom kam. Sein Aufenthalt daselbst hat sich nicht bis unter das Episkopat des Eleutherus (175—185) ausgedehnt, wie noch allgemein angenommen wird, so dass die Abfassung seiner „ὑπομνήματα“ zur Zeit dieses Bischofs sogar noch in neuerer Zeit nach Rom verlegt wurde. Diese Annahme ist freilich durch des Eusebius dahinlautende Angabe [1]) und des Hieronymus Nachschrift derselben [2]) verschuldet und veranlasst. Die eigene Angabe Hegesipps indes lautet: in Rom angekommen, setzten wir unser Zusammenleben fort (*διαδοχὴν* sc. *συνδιατριβῆς ἐποιήσαμεν*) bis in die Zeit Anicets, dessen Diakon Eleutherus war, — und derselben fügt wegen der späteren Bedeutsamkeit des letzteren Hegesipp zur Klarlegung des chronologischen Verhältnisses noch die Worte hinzu: „und nach Anicet folgte Soter, nach diesem Eleutherus“. Sie bekundet die Flüchtigkeit, mit welcher Eusebius auch in diesem Falle seine Quellen studirt hat [3]). Hegesipps Aufenthalt in Rom ist demnach kein bleibender, vielleicht nur ein wenige Jahre umfassender gewesen. Ob Hegesipp zu diesem Aufenthalte im Abendlande lediglich

---

1) Euseb. H. e. IV, 11, 7: *καθ' ὃν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ ἑαυτὸν ἐπιδημῆσαι τῇ Ῥώμῃ παραμεῖναί τε αὐτόθι μέχρι τῆς ἐπισκοπῆς Ἐλευθέρου.*

2) Hieron. De vir. illustr. 22: Hegesippus — assuit se venisse sub Aniceto Romam qui decimus post Petrum episcopus fuit et perseverasse usque ad Eleutherum ejusdem urbis episcopum, qui Aniceti quondam diaconus fuerat.

3) Die eigenen Worte des Hegesipp bei Euseb. H. e. IV, 22, 3: *γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιήσαμεν μέχρις Ἀνικήτου,*

durch ein kirchliches Interesse bewogen oder ob auf Grund einer äusseren Veranlassung die Reise von ihm unternommen wurde, lässt sich bei unsern spärlichen Nachrichten nicht feststellen. Von einem Entschluss, im Abendlande zu wohnen, weil er sich vielleicht nach dem jüdischen Kriege in Palästina nicht mehr wohl fühlte, kann, da Hegesipp kein Jude war und nach dem Morgenlande noch zu Anicets Zeit höchst wahrscheinlicherweise zurückgekehrt ist, ganz und gar nicht die

---

οὗ διάκονος ἦν Ἐλευθερός mit dem Zusatze: *καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτὴρ, μεθ᾽ ὃν Ἐλευθερός* erlauben, wie schon Valesius, Weizsäcker a. a. O. und zuletzt Hilgenfeld a. a. O., S. 190 sahen, genau besehen die Folgerung des Eusebius nicht. Dieselben handeln aber ebenso wenig, wie seit Pearson allgemein ausgelegt wird und was am wenigsten durch das *ἐπιδημῆσαι* in Eusebius eigener Angabe IV, 11, 7, wie Herzog, Abriss der Kirchengeschichte I, S. 163 A. will, erwiesen werden kann, von der Aufstellung der sonst allerdings gemeiniglich als *διαδοχή* bezeichneten Reihenfolge der römischen Bischöfe. An jener Stelle spricht Hegesipp von seiner Reise und seinem Aufenthalt in Korinth und Rom während derselben; in diesem Zusammenhange kann das einfache *διαδοχὴν ἐποιήσαμεν* hinter *γενόμενος ἐν Ῥώμῃ* unmöglich den Sinn von *διαδοχῆς ἱστορίαν* erhalten, wie Pearson will. Dem Zusammenhange nach bedarf das *διαδοχὴν* freilich einer Ergänzung. Hilgenfeld schlägt nun sinngemäss *ἀποδημίας* vor; dem vorangegangenen *συνδιέτριψα* würde es indes gemässer sein unter der durch den Fortgang des Reiseberichts gebotenen Beziehung auf dasselbe ein *συνδιατριβῆς* als im Sinne des Schriftstellers liegend anzunehmen, da es sich um sein Bleiben in der römischen Gemeinde handelt. Diese Auffassung der Worte *διαδοχὴν ἐποιήσαμεν* wird noch durch einen andern Umstand erzwungen. Von Irenäus hebt Eusebius nämlich H. e. V, 5, 6 hervor, dass er die Reihenfolge der römischen Bischöfe bis auf Eleutherus festgestellt habe und bringt auch H. e. V, 6, 1—4 diesen von Irenäus aufgestellten Bischofskatalog. Beides müsste auffallen, falls er selber jene Worte Hegesipps wie Pearson verstanden hätte. Denn, da Hegesipp a. a. O. die zeitliche Folge der Bischöfe Anicet, Soter und Eleutherus angiebt, würde er schon jener eigenen Aussage zufolge den Bischofskatalog bis auf diesen festgestellt haben und des Irenäus Unternehmen wäre nicht besonders hervorzuheben gewesen. Oder Eusebius müsste Hegesipps Aufstellung für falsch halten, in welchem Falle aber er dies hätte entweder anmerken oder die Verschiedenheit beider Kataloge besprechen müssen. Da er keines von beiden tut, kann er Hegesipps streitige Aussage eben nicht von einer Aufstellung der Reihenfolge der Bischöfe verstanden und Hegesipp auch keine solche gegeben haben.

Rede sein [1]). Die Annahme aber, dass derselbe nach dem Fall der alten Metropolis der Christenheit umsomehr die Verbindung mit der neuen Metropolis gesucht habe, welche im christlichen Rom entstand, schiebt Hegesipp eine Bevorzugung Roms unter, welche in seinen eigenen Angaben keine Bestätigung findet [2]). Eusebius giebt es als Hegesipps eigene Angabe [3]), dass er während seiner Reise nach Rom mit den meisten Bischöfen in Verkehr getreten sei, und dass er bei allen dieselbe Lehre empfangen habe. In dieser Angabe wird umsoweniger eine besondere Betonung des Aufenthalts in Rom gefunden werden können, als Hegesipp in dem sogleich darauf angeführten Citat mit gleicher Umständlichkeit von seinem Aufenthalt in Korinth, dessen längere Dauer er noch bemerklich macht [4]), berichtet, wie von dem in Rom und die zeitgenössischen Bischöfe beider paulinischen Pflanzstätten gleichmässig namhaft macht. Aus jenen Worten ergiebt sich vielmehr als der Erfolg der Reise, auf den denn doch wohl auch Hegesipps Absehen bei seinem auf ihr gepflogenen Verkehr mit den Bischöfen gegangen sein wird, die Feststellung der Einheit aller Christengemeinden im Abend- wie im Morgenlande in der Lehre. Quod ubique, quod ab omnibus creditum est, das festzustellen, ist Hegesipps Streben bei dieser Reise.

Was er fast ein Vierteljahrhundert früher, etwa um 155, also als Tatsache festgestellt, das will nun Hegesipp in seinem gemäss der Erwähnung der Bischofswürde des Eleutherus zur Zeit desselben, also nach 175, gearbeiteten Werke der Nachwelt sichern. Indes ist der Charakter dieser Schrift, welche Hegesipp selbst als „ὑπομνήματα“ bezeichnet, strei-

---

1) So Jess: „Hegesipp nach seiner kirchengeschichtl. Bedeutung“, Zeitschr. für histor. Theol. 1865, S. 89f.

2) Hilgenfeld a. a. O., S. 226.

3) H. e. IV, 22, 1: Ὁ μὲν οὖν Ηγήσιππος ἐν πέντε τοῖς εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσιν ὑπομνήμασι τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν, ἐν οἷς δηλοῖ ὡς πλείστοις ἐπισκόποις συμμίξειεν, ἀποδημίαν στειλάμενος μέχρι Ῥώμης καὶ ὡς ὅτι τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφε διδασκαλίαν.

4) Καὶ συνδιέτριψα τοῖς Κορινθίοις ἡμέρας ἱκανὰς H. e. IV, 22, 2.

tig. Im Widerspruche mit dem Urteil des Hieronymus [1]) schreibt man in neuerer Zeit demselben durchgängig einen vorwiegend apologetisch-polemischen Charakter zu und sieht in ihm unter Läugnung seiner geschichtlichen Anlage eine Art Apologie oder Lehrschrift [2]). Es ist ganz richtig, dass Hieronymus bei seiner Angabe fast nur auf das fünfte Buch des Werkes Rücksicht nimmt, wenn er dasselbe als ecclesiasticorum actuum texens historias schildert und mit seinem multaque ad utilitatem legentium pertinentia hinc inde congregans das Verhältnis der vorangegangenen Bücher zum letzten etwas zu lose bestimmt. Allein seine Auffassung des Werkes als eines vor allem geschichtlichen hat dennoch an des Eusebius Angabe, dass Hegesipp in seinen fünf Büchern der unverfälschten Ueberlieferung der apostolischen Predigt in der einfachsten Anordnung einer Schrift ein Gedächtnis gestiftet habe [3]), einen sehr wohl zu würdigenden Halt. Als die einfachste Anordnung einer Schrift über die apostolische Ueberlieferung, welche nach Ausweis ihrer uns erhaltenen Fragmente diese vornehmlich durch Erzählung historischer Vorfälle gab, kann nur eine am Faden der Geschichte sich orientirende, nicht aber eine apologetische oder didaktische Gesichtspunkte verfolgende angesehen werden. Es kommt dazu, dass in dem zweiten christlichen Jahrhundert noch keine regula fidei festgestellt war, an deren Anordnung Hegesipp etwa seine Darlegung anzuknüpfen vermocht hätte, so dass wir etwa bei jener Angabe des Eusebius über die von ihm befolgte Anordnung an eine Aufreihung der Fülle der apostolischen Ueberlieferung an dem Faden jener denken dürften. Wollte man aber etwa vom Standpunkt des Eusebius aus jenen Ausdruck auffassen und annehmen: Hegesipp selber habe eben eine derartige didaktische Anordnung gebildet, wie sie später die regula fidei befolgte, so würde dieser Annahme Hegesipps übertrieben ängstliches Hangen an der Ueberlieferung entgegenstehen, demgemäss er befürchtet haben würde,

---

1) Hieron. de vir. illustr. 22.

2) Hilgenfeld a. a. O., S. 191. Herzog a. a. O., S. 108.

3) H. e. IV, 8, 2: *ἐν πέντε δ᾽ οὖν συγγράμμασιν οὗτος τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς ὑπομνηματισάμενος.*

durch ein solches Unterfangen in die Gefahr einer Trübung und Verfälschung der Ueberlieferung zu geraten. Bei der Frage nach der Art des Hegesipp'schen Werkes muss dann aber auch das Geständnis des Eusebius mit in Rechnung gezogen werden, dass er von den meisten Zeugnissen desselben Gebrauch gemacht, in der Meinung aus seiner Ueberlieferung einiges des den Aposteln Gemässen beizubringen [1]). Diese Angabe kann umsoweniger sich nur auf die wenigen wörtlich aufgeführten Stellen des Hegesipp in Eusebius Kirchengeschichte beziehen, als sie an einer Stelle gegeben wird, an welcher Eusebius über Hegesipps Person selbst noch nicht spricht, auch mit der Anführung von Citaten aus des letzteren Denkwürdigkeiten noch nicht abschliesst. Bei genauerer Erwägung dieser Citate und ihres eigentümlichen Inhalts drängt sich vielmehr die Vermutung auf: der Cäsareensische Kirchenhistoriker habe nur an solchen Stellen das Hegesipp Entlehnte als solches kenntlich gemacht, wo er für dessen Inhalt die Verantwortung nicht übernehmen, vielmehr seinem Gewährsmann überlassen wollte, weil er gegen den Inhalt entweder Bedenken hatte oder für ihn nur diesen einen Zeugen besass, sonst aber habe er dessen Mitteilungen vielleicht sogar wörtlich nur ohne Anführung ihres Ursprungs benutzt. Da Eusebius nun jene Angabe an einer Stelle macht, an welcher er über das Hervorbrechen der häretischen Gnosis zur Zeit Hadrians berichtet, also an einer Stelle, wo seine Arbeit die Geschichte des Geschlechts der apostolischen Zeitgenossen abschliesst; da jene sich also auf Eusebius Bericht über die Zeit der Apostel und ihrer Schüler bezieht, so liegt die Annahme am nächsten, dass die Schrift Hegesipps, welcher Eusebius häufig folgt, gleich der Arbeit des letzteren eine chronologische Anordnung hatte. Dazu würde es sehr wohl stimmen, dass sich alle Nachrichten über die Zeit nach dem Verlassen Jerusalems seitens der Mehrzahl der Apostel im fünften Buche der Hegesipp'schen Schrift zusammenfinden. Denn gleich der Schrift des

---

[1]) H. e. IV, 8, 1: *ἐν τούτοις ἐγνωρίζετο Ἡγήσιππος οὗ πλείσταις ἤδη πρότερον κεχρήμεθα φωναῖς· ὡςὰν ἐκ τῆς αὐτοῦ παραδόσεώς τινα τῶν κατὰ τοὺς ἀποστόλους παρατιθέμενοι.*

Papias scheint Hegesipps Werk auch die evangelische Geschichte und zwar, wie das Schweigen des Eusebius darüber anzunehmen nötigt, in wesentlicher durch keine Sonderberichte getrübter Uebereinstimmung mit den Evangelien gebracht zu haben; ja die uns aus dieser Schrift beigebrachten Notizen über das Judentum in dem apostolischen Zeitalter und die Hegesipp eignende Anschauung von der Einheit des wahren Judentums mit dem Christentum [1]) sprechen dafür, dass Hegesipp auch die alttestamentliche Geschichte, freilich in einem uns unbekannten Umfange, für seine griechischen Leser in den Denkwürdigkeiten wieder dargestellt hatte [2]). — Auch Eusebius Angabe, dass bei dem Hervorbrechen der Gnosis

---

[1]) Euseb. H. e. IV, 22, 7.

[2]) Die Reihenfolge der Fragmente in Hegesipps Werke selber würde also obigem zufolge ihrer Aufeinanderfolge bei Eusebius im ganzen entsprochen haben. Zweifelhaft könnte nur die Einreihung des Berichts über die zu Hegesipps Zeit hervortretenden Anfänge der Häresieen IV, 22, 4f. sein. Indes weist das *μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον* demselben seine Stelle hinter dem Berichte über den Märtyrertod des Jakobus, also hinter IV, 22, 3 an, wie denn auch auf die in ihr erfolgte Erwähnung des *Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ* das *ὁ προειρημένος Συμεὼν τοῦ Κλωπᾶ* III, 32, 5—8 zurückzuweisen scheint. Eine viel frühere Stelle dürfte hingegen der von Eusebius selbst als Nachtrag eingeführten Angabe über die jüdischen Häresieen IV, 22, 7 anzuweisen sein, auf welche Hegesipp sich auch in dem Citat II, 23, 9 mit der Bezeichnung der *αἱρέσεις* als *αἱ προειρημέναι* bezieht. Die ursprüngliche Aufeinanderfolge der Fragmente stellte sich demnach also fest: IV, 22, 7; II, 23, 3f.; IV, 22, 9; III, 11, 12. 19; 20, 1—7, auf welche Stelle sich auch die Angabe in den Eclogae ecclesiasticae historiae ex codice saeculi XIV in Anecdotis graecis Vol. II, Oxon. 1849 bezieht, III, 32, 5—8; IV, 8, 1. 8; 22, 1—3. Mit Ausnahme von IV, 22, 7 würden demnach sämmtliche Fragmente dem fünften Buche gemäss Eusebius' Angabe H. e. II, 23, 3f. angehören. Hilgenfelds divergirendes Urteil, nach welchem die Stelle IV, 22, 1—8 dem ersten Buche, IV, 8, 1. 2 aber dem ersten oder zweiten Buche angehören, Hegesipp also den Ausgang seiner Darstellung von seinem Reisebericht genommen haben soll, scheitert schon daran, dass Hegesipp doch wohl kaum den Zustand der abendländischen Christenheit zur Zeit des Antoninus Pius geschildert haben würde, ehe er die frühere Zeit der christlichen Gemeinde Jerusalems bis zum Ausbruch der Häresie daselbst dargestellt hatte.

die Wahrheit zahlreiche Vorkämpfer derselben auf den Plan stellte, die nicht allein durch ungeschriebene Widerlegungen, sondern auch durch schriftliche Darstellungen sie wider die gottlosen Häresieen verfochten, und unter welchen Hegesipp bekannt ward [1]), kann für den apologetischen Charakter der Schrift und wider deren Auffassung als Geschichtswerk umsoweniger beweisen [2]), als Eusebius in betreff dieser grade im Unterschiede von den sofort nach derselben namhaft gemachten Apologien Justins auch an dieser Stelle lediglich deren Brauchbarkeit zur Erkenntnis des wahrhaft Apostolischen hervorhebt. Viel eher könnte mit einigem Schein die Angabe des Eusebius H. e. I, 1, 5, dass sein Unternehmen eine Geschichte der christlichen Kirche zu schreiben darum notwendig sei, weil er unter allen kirchlichen Schriftstellern noch keinen Vorgänger auf diesem Gebiete gefunden habe [3]), als ein Beweis angeführt werden, dass Hegesipps dem Eusebius vorliegende Arbeit kein Geschichtswerk gewesen sein könne. Und es könnte noch weiter geltend gemacht werden, dass Eusebius kurz zuvor [4]) angiebt, dass er seine sämmtlichen Nachrichten nur in den Werken der christlichen Schriftsteller zerstreut vorgefunden habe, wiewohl er dies sagen durfte, auch wenn es nur a parte potiori galt. Indes ist doch, auch wenn der etwas selbstgefällige Ton, in dem Eusebius sein Unternehmen bespricht, nicht hoch in Anschlag gebracht werden soll, zu erwägen, dass Eusebius, um fast zwei Jahrhunderte von dem Zeitalter Hegesipps getrennt, bei seinen Worten vornehmlich

---

1) Euseb. H. e. IV, 7, 15 u. 8, 1: *ὅμως δ' οὖν κατὰ τοὺς δηλουμένους αὖθις παρῆγεν εἰς μέσον ἡ ἀλήθεια πλείους ἑαυτῆς ὑπερμάχους, οὐ δι' ἀγράφων αὐτὸ μόνον ἐλέγχων, ἀλλὰ καὶ δι' ἐγγράφων ἀποδείξεων κατὰ τῶν ἀθέων αἱρέσεων στρατευομένους. Ἐν τούτοις ἐγνωρίζετο Ἡγήσιππος κτλ*, vgl. S. 201, Anm. 1.

2) Gegen Weizsäcker a. a. O., S. 648.

3) H. e. I, 1, 5: *ἀναγκαιότατα δέ μοι πονεῖσθαι τὴν ὑπόθεσιν ἡγοῦμαι, ὅτι μηδένα πω εἰς δεῦρο τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων διέγνων περὶ τοῦτο τῆς γραφῆς σπουδὴν πεποιημένον τὸ μέρος.*

4) A. a. O. 4: *ὅσα τοίνυν εἰς τὴν προκειμένην λυσιτελήσειν ὑπόθεσιν ἡγούμεθα τῶν αὐτοῖς ἐκείνοις σποράδην μνημονευθέντων ἀναλεξάμενοι.*

auf die Menge der seitdem hervorgetretenen Schriftsteller des Abend- und Morgenlandes und der alexandrinischen wie antiochenischen Schule blicken und des einzelnen Vorläufers der so stark angeschwollenen Flut christlicher Schriften kaum gedenken mochte. Selbst aber, wenn das letztere auch der Fall gewesen wäre, konnte Eusebius so schreiben, weil Hegesipp bei seinen Denkwürdigkeiten ausgesprochenermassen lediglich die mündliche Tradition wiedergab und auch nur, soweit sie ihm in seinem Kreise und auf seinem Lebenswege zugänglich gewesen war, aber von einer Benutzung umfassender und schriftlicher Quellen ganz abgesehen hatte. Daher kann Eusebius Anspruch, der Bahnbrecher auf dem Felde der Kirchengeschichtsschreibung zu sein, kein Argument gegen die Behauptung des geschichtlichen Charakters von Hegesipps Denkwürdigkeiten bilden.

Wenn diese Arbeit Hegesipps überhaupt als ein Geschichtswerk, welches die mündliche Ueberlieferung [*παράδοσις*] zu fixiren sich bemühte und die einfachste Anordnung des Stoffes dabei befolgte, beurteilt wird, so darf dabei nicht übersehen werden, dass in jenen ersten christlichen Jahrhunderten es auch auf dem Gebiet der profanen Historiographie keine rein objective Geschichtswissenschaft gab, sondern auch alle geschichtlichen Arbeiten einen didaktischen oder polemischen Zweck hatten. Die Tendenz der Hegesipp'schen Schrift ist dabei unzweifelhaft trotz ihres geschichtlichen Charakters die gewesen: den häretischen Irrtümern gegenüber die wahrhaft apostolische Tradition zu erweisen, oder, wie Eusebius sich ausdrückt: der unverfälschten Ueberlieferung der apostolischen Verkündigung ein Gedächtnis zu stiften [1]. Dabei erweist sich aus dem Inhalte der Fragmente auch die Angabe des Eusebius als begründet, dass Hegesipp damit seiner eigenen Ansicht vollstes Gedächtnis hinterlassen habe [2]. Denn eine

---

1) H. e. IV, 8, 2: *ἐν πέντε δ' οὖν συγγράμμασιν οὗτος τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς ὑπομνηματισάμενος.*

2) H. e. IV, 22, 1: *Ὁ μὲν οὖν Ἡγήσιππος ἐν πέντε τοῖς εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσιν ὑπομνήμασι τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν.*

solche Arbeit unternahm nur, wem es am Herzen lag, dem nächstfolgenden Geschlechte dies, was ihm als unverfälschte Ueberlieferung der Apostel erschien, genau zu übermitteln, zumal, wenn er wie Hegesipp die Arbeit im höchsten Alter angriff [1]). Es spricht dies Unternehmen deshalb gleich jener Benutzung der zum mindesten zwei Jahrzehnte zuvor gemachten Reise zur Feststellung der Einheit der Lehre in allen Gemeinden und ihrer Uebereinstimmung mit den Aposteln dafür, dass die Sele alles kirchlichen Strebens dieses Repräsentanten der morgenländischen Kirche in der Mitte des zweiten Jahrhunderts die Sorge um die Erhaltung der Einheit der Lehre in der ganzen Christenheit und deren Bleiben in der Lehre und dem Wort der Apostel war.

Indes wird dieser katholische Zug, diese Sorge um Herstellung und Begründung der Einheit der Lehre in der Kirche, welchen wir an Hegesipp wahrnehmen, erst dann richtig verstanden werden, wenn wir auch die centrifugalen Kräfte ins Auge fassen, durch welche Hegesipp jene Einheit bedroht fand und erachtete und deren Wirken er am besten durch einheitliches ängstliches Anklammern an die noch feststellbare apostolische Ueberlieferung begegnen zu können glaubte. Bei der Beurteilung der kirchlichen Stellung Hegesipps kommt es nicht darauf an, ob Hegesipps Urteil in Betreff dessen, was apostolische Ueberlieferung, irrtumsfrei oder von einem einseitigen, durch mangelnde Uebersicht beschränkten Standpunkte beeinflusst war. Das

---

[1]) Der Titel der Schrift „ὑπομνήματα“ war zu jener Zeit für Bücher allerlei Inhalts sehr beliebt. So belegt nicht nur der Ebionit Symmachus sein aus dem Evangelium Matthäi zugeschnittenes Evangelium mit diesem Namen, sondern auch Eusebius bezeichnet seine anderen Bücher h. e. I, 2, 27 einfach als *οἰκεῖα ὑπομνήματα,* wofür der syrische Uebersetzer richtig einfach ܟܬܒ̈ܐ ܐܚܪ̈ܢܐ (alii libri) setzt. Wenn deshalb Clem. Alex. Strom. I, 1, 11 von den am Anfang seiner Laufbahn geschriebenen Stromata sagt: *ὑπομνήματα εἰς γηρᾶς θησαυρίζεται λήθης φάρμακον,* so kann daraus für Hegesipps Absicht bei Abfassung umsoweniger ein Schluss gezogen werden, wie Hilgenfeld zu tun geneigt scheint, weil Hegesipp bei der Abfassung bereits ein Greis war.

ihn beselende Streben erhellt ganz klar, sobald sich feststellen lässt, auf welcher Seite Hegesipp jene centrifugalen Kräfte sieht und aus welcher Quelle er sie herleitet. Und für die Beurteilung der in der christlichen Kirche des Morgenlandes zu seiner Zeit kräftigen und herrschenden Richtung kommt es lediglich auf die Aufnahme eines geschichtstreuen Bildes seiner Ab- und Zuneigungen wie seines Urteils an.

Die Leute, in welchen Hegesipp die eigentlichen Urheber aller häretischen Gefährdung der Christenheit erkennt, macht derselbe unverkennbar deutlich, wenn er schreibt: „Denn noch war die Kirche nicht durch nichtige Gerede verdorben. Es begann aber Thebuthis sie zu verderben, weil er nicht Bischof geworden, von den sieben Secten stammend — — —, aus welchen Simon, von dem die Simonianer, und Kleobios, von dem die Kleobianer, und Dositheos, von dem die Dositheaner, und Gorthäus, von dem die Gorathener, und Masbotheus, von dem die Masbotheer; von diesen haben die Menandrianisten und Markionisten und Karpokratianer und Valentinianer und Basilidianer und Saturnilianer ein jeder in eigentümlicher und anderer Weise eine besondere Meinung herbeigebracht; von diesen Pseudomessiasse, Pseudopropheten, Pseudoapostel, welche die Einheit der Kirche durch verderbliche Reden wider Gott und wider seinen Christus zerrissen.“ [1]) — In der hier unverkennbar ausgesprochenen Ableitung aller Spaltungen der Christenheit von den früheren Anhängern der von ihm als jüdischen charakterisirten Secten trifft Hegesipp in auffälliger bedeutsamer Weise mit Justin zusammen, während derselbe in der Hervorhebung des Thebuthis, der Aufzählung der Goeten und namentlich in der von Eusebius sofort nachträglich beigebrachten Aufzählung der angeführten sieben jüdische Secten: „es gab aber an verschiedenen Meinungen unter der Beschneidung unter den wider den Stamm Juda und Christum Kinder Israel seienden diese: Essaier, Galiläer, Hemerobaptisten, Masbotheer, Samariter, Sadduzäer, Pharisäer“ [2]) von ihm abweichende Angaben

[1]) Euseb. H. e. IV, 22, 5. 6.
[2]) Ebendas. 7.

macht [1]. Um dieser Abweichungen willen kann jene Nachricht Hegesipps auf das Justin'sche *σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων* umsoweniger zurückgeführt werden, als auch in der Reihe der aufgeführten Gnostiker der von Justin nicht erwähnte Karpokrates sich findet und die Menandrianisten im Unterschiede von den Anhängern der Goeten als christliche Häresie aufgeführt werden, während bei Justin [2] dem Simon keine solche Sonderstellung zugewiesen wird [3]. Die Angaben des Hegesipp scheinen vielmehr auf mündliche Tradition zurückzugehen; denn dafür spricht die Anordnung der jüdischen Secten, welche diese abweichend von Justin und den Apostolischen Constitutionen VI, 6 [4] dem Anfangsbuchstaben nach aufführt, was jeder erkennen wird, der erwägt, dass der griechische Name *'Εσσαῖοι* die Wiedergabe des hebräischen אָסְיָא von אסא heilen ist, woraus erhellt, dass Hegesipp die

---

1) Dial. c. Tryph. c. 80: *ὥσπερ οὐδὲ Ἰουδαίους ἄν τις ὀρθῶς ἐξετάσῃ ὁμολογήσειεν εἶναι τοὺς Σαδδουκαίους ἢ τὰς ὁμοίας αἱρέσεις Γενιστῶν καὶ Μεριστῶν καὶ Γαλιλαίων καὶ Ἑλληνιανῶν καὶ Φαρισαίων καὶ Βαπτιστῶν.*

2) Apolog. I, c. 26 u. 56.

3) Gegen Harnack, Zur Quellenkritik, S. 38f.

4) Const. apost. VI, 6: *εἶχε μὲν οὖν καὶ ὁ ἰουδαϊκὸς ὄχλος αἱρέσεις κακίας καὶ γὰρ Σαδδουκαῖοι ἐξ αὐτῶν, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες νεκρῶν ἀνάστασιν καὶ Φαρισαῖοι οἱ τύχῃ καὶ εἱμαρμένῃ ἐπιγράφοντες τὴν τῶν ἁμαρτανόντων πρᾶξιν, καὶ Μασβωθαῖοι οἱ πρόνοιαν ἀρνούμενοι ἐξ αὐτομάτου δὲ φορᾶς λέγοντες τὰ ὄντα συνεστάναι καὶ ψυχῆς τὴν ἀθανασίαν περικόπτοντες καὶ Ἡμεροβαπτίσται, οἵτινες καθ' ἑκάστην ἡμέραν εἀν μὴ βαπτίζωνται οὐκ ἐσθίουσιν καὶ οἱ ἐφ' ἡμῶν νῦν φανέντες Ἐβιωναῖοι — οἱ δὲ τούτων πάντων ἑαυτοὺς χωρίσαντες καὶ τὰ πάτρια φυλάσσοντές εἰσιν Ἐσσαῖοι.* Es ist bei der nicht minder abweichenden Ordnung und zumal bei dem Anfang mit den Sadduzäern, wie bei Justin, von einer Abhängigkeit oder Verwandtschaft mit Hegesipp nur insofern zu sprechen möglich, als die Constitutionen, deren jüngeres Alter allein schon aus der Beifügung der Ebioniten erhellt, aus allen ältesten christlichen Schriftstellern ihre Kunde, um alt zu scheinen, schöpften. (Gegen Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, S. 31.) Die ganz schulmässig — um nicht zu sagen, philosophisch geformte Angabe des Lehrbegriffs der einzelnen Häresieen spricht für eine Zeit, in welcher bereits die von den Gnostikern und der alexandrinischen Schule gebildete theologische Schulsprache weit durchgedrungen war.

Namen in der Reihenfolge wiedergiebt, wie sie ihm in hebräischer oder aramäischer Zunge vorgesagt ist [1]). Bei dieser Sachlage liegt auch kein Grund vor, dem Hegesipp, um der zweimaligen Aufführung der Masbotheer willen, einmal als vor-, einmal als nachchristlicher Häresie, eine Confusion vorzuwerfen, welche zum Verräter einer doppelten Quelle werde [2]), — oder Hegesipp die ursprünglich einheitliche Liste der vor- und nachchristlichen Häretiker trennen und so zur Wiederholung der rätselhaften Masbotheer geführt sein zu lassen [3]). Beachtet man vielmehr ferner, dass Hegesipp in dem Satze: „Von diesen haben die Menandrianisten, Markionisten, Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer und Satornilianer ein jeder in eigentümlicher und anderer Weise eine besondere Meinung herbeigebracht", — doch nur die zu seiner Zeit, namentlich während seines Aufenthalts in Rom dort vorhandenen Secten [4]) aufzählt, ohne, wie überhaupt in seinen Fragmenten etwas über die Zeit nach Hadrian, so auch hier irgend eine Andeutung über den speciellen Verlauf der Sectengeschichte zu geben [5]), so legt sich die Vermutung nahe, dass Hegesipp nur aus seinem eigenen Wissen über jene samaritanisch-syrischen Goetenanhänger berichtet, mit dem er, was er in Palästina wie im Abendlande über die dort vorgekommenen Lehrabweichungen älterer und damaliger Zeit gehört, in Verbindung bringt, ohne dass ihm für seine eigentümlichen Nachrichten schriftliche Quellen vorlagen. Dass wir in jenen

---

1) Um so unberechtigter erklärt Hilgenfeld a. a. O., S. 207 dies Voranstellen der Essaier als eine prononcirte Verwerfung derselben für ein Zeichen, dass Hegesipp sein Judenchristentum gegen einen bereits aufkommenden Vorwurf verteidigen musste; wie ganz anders verfahren doch die Const. apost., welche schon ihrem Titel nach als eine durch keine Häresie getrübte ἀπλανὴς παράδοσις angesehen werden wollen, noch ein Jahrhundert später.

2) So Harnack a. a. O., S. 34.

3) So Lipsius a. a. O., S. 25.

4) Darüber, dass zur Zeit der Ankunft Hegesipps in Rom während des Episkopats des Pius († 155) Markion wie Basilides und Valentin in Rom tätig waren, vgl. Lipsius a. a. O., S. 246—58.

5) Vgl. Thiersch, Versuch zur Herstellung, S. 304.

Zeilen keine glaubwürdige Nachricht, sondern eine mehr oder weniger zurechtgemachte Ketzergeschichte hätten, wird sich nicht behaupten lassen, seitdem die Vermutung, in dem Namen *Θέβουθις* verberge sich nur ein Collectivbegriff [1]), wieder aufgegeben werden musste, weil ihr eigener Urheber bei Josephus, Jüd. Krieg VI, 8, 3 einen Sohn Thebuthis' mit Namen Jesus nachwies, also das Vorkommen dieses Namens unter den Juden sicherstellte [2]), zumal der Name Masbotheer, auch wenn die Geschichtlichkeit ihres Stifters sich nach Hegesipps eigenen Worten in Zweifel ziehen lässt, wie dessen zwiefache Erwähnung eine passende Erklärung zulässt (vgl. später).

Die hienach erweisbare Geschichtlichkeit und Selbständigkeit der Nachricht Hegesipps, dass alle Spaltungen in der Christenheit ihre Wurzel in dem Judentum hätten — denn so müssen wir sagen, weil die Mitaufzählung der Pharisäer und Sadduzäer, ja selbst der Galiläer als jüdischer *αἱρέσεις*, wenn auch wohl nur in einem Sinne dieses Wortes, wie er Ap.-Gesch. 5, 17; 15, 5; 24, 5. 14; 25, 22; 26, 1 vorkommt, schon darauf hinweist, dass für Hegesipps Anschauung jedes Judentum, das sich Christo nicht anschloss, häretisch und kein wahres, sondern ein irrendes Judentum war —, ist um so bedeutsamer; denn Hegesipp leitet für die Zeit, da er schreibt, wie der zweite mit *ἀπὸ τούτων* beginnende Satz beweist [3]), alle Irrlehrer aus den gnostischen Secten her; er kennt also zu seiner Zeit keine Gefährdung der

---

1) Wie noch Harnack a. a. O., S. 37 für richtig hält.

2) Credner, Gesch. des neutest. Canons, S. 30 wies gegen sein früheres Urteil, Einl. ins N. Test. II, S. 619 f., auf *Θέβουθι παῖς, Ἰησοῦς ὄνομα* bei Josephus hin.

3) Euseb. H. e. IV, 22, 5. 6: *ἄρχεται δ' ὁ Θέβουθις διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον ὑποφθείρειν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων ὧν (καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ λαῷ), ἀφ' ὧν Σίμων, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοὶ καὶ Κλεόβιος, ὅθεν Κλεοβιηνοὶ καὶ Δοσίθεος ὅθεν Δοσιθεανοὶ καὶ Γορθαῖος, ὅθεν Γοραθηνοὶ καὶ Μασβώθεος ὅθεν Μασβώθεοι· ἀπὸ τούτων Μενανδριανισταὶ καὶ Μαρκιωνισταὶ καὶ Καρποκρατιανοὶ καὶ Οὐαλεντινιανοὶ καὶ Βασιλειδιανοὶ καὶ Σατορνιλιανοὶ ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτέρως ἰδίαν δόξαν παρεισηγάγοσαν· ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ.*

christlichen Kirche durch andere als gnostische Secten; ihm steht aber die ganze und volle Entfaltung der gnostischen Bewegung bereits vor Augen. Diese von vielen Bekämpfern der Gnosis, so auch in den Abschnitten der auf zwei verschiedenen Quellen beruhenden abweichenden Darstellung des Irenäus in seinem ἔλεγχος [1]), welche Kerinth als den Erzketzer darstellen, gegebene Ableitung des Gnosticismus aus jüdischen Goeten-Kreisen bedarf einer noch tieferen Erwägung, als sie bislang gefunden hat. Die kühle Stellung [2]), welche Hegesipp dem Judentum gegenüber einnimmt, erklärt die demselben gemachte Zumutung, der Wurzelstock der gnostischen Wucherpflanze gewesen zu sein, an und für sich noch nicht genugsam. Unter Hegesipps Angaben scheint nun ein noch nicht genügend aufgehellter — von Jess völlig zu deuten unterlassener — Umstand zur Aufklärung grade dieser Darstellung verwandt werden zu müssen. Es ist die Aufführung der Masbotheer unter den jüdischen Secten, wie unter den den Simonianern verwandten Goetenschulen. Während die Masbotheer unter den jüdischen Secten an der ihnen nach dem Anfangsbuchstaben ihres Namens zukommenden vierten Stelle aufgeführt sind, nehmen sie in der Reihe der Goeten die letzte Stelle ein, woraus, wie schon oben angemerkt, hervorgeht, dass beide Reihen nicht aus demselben Gesichtspunkt geordnet sind [3]), und bei ihrer höchstwahrscheinlichen Aufführung an zwei ganz verschiedenen Stellen des Hegesipp'schen Werkes auch nicht ursprünglich eine gewesen sind [4]). Bei unserer Unkenntnis der Verhältnisse dieser Goetenparteien Samariens und der umliegenden Land-

---

1) Vgl. Adv. haer. III, 11, 1.

2) Der Nachweis für diese Behauptung folgt weiter unten.

3) Gegen Lipsius, S. 25 u. 30.

4) Das doppelte Vorkommen des Namens bei Hegesipp aus einer Abschrift beider Ketzerlisten aus zwei verschiedenen Quellen erklären zu wollen, giebt nur die ungegründete Vermutung ein, dass Hegesipp aus Justins Syntagma bereits geschöpft habe, wofür die sich sonst leicht erklärende Uebereinstimmung in beiden Angaben kein genügender Beweis ist (gegen Harnack, S. 37f., vgl. Lipsius, S. 24f.).

schaften (vgl. Ap.-Gesch. 13, 6) [1]) wird der Grund der Anordnung nicht zu ermitteln sein, wenn die Anweisung der letzten Stelle für die Masbotheer nicht dadurch veranlasst ist, dass diese Partei keinen besonderen Stifter hatte, sondern vielmehr der Urgrund aller vom Judentum ausgehenden Goeten und Gnostiker war. Hegesipp nennt allerdings einen Masbotheos als deren Stifter. Dass aber diese Angabe nur aus der Neigung jener Zeit, die Sectennamen auf Eigennamen ihrer Stifter zurückzuführen, entspringt und dass die Geschichtlichkeit des Masbotheos in Abrede gestellt werden muss, wird schon dadurch erwiesen, dass die Namen sämmtlicher nach jüdisch-samaritanischen Goeten benannten Anhänger die Endung *ηνοι* oder *ανοι* haben, woneben bei den Gnostikern sich nur noch das *ισται* findet, von diesen Endungen aber keine in dem *Μασβώθεοι* wiederkehrt. Die einfache Umschreibung der griechischen Buchstaben ins Hebräische musste auf die Deutung des Namens als Sabbatarii führen [2]), und es würde diese Deutung vor einer Ableitung des Namens [3]), welche in denselben nur Doppelgänger der Sadduzäer und Vorläufer der Karäer finden lässt, den Vorzug verdienen, weil diese sich nur auf schwache Lautanklänge zu berufen vermag. Bei jener ersteren kann man sich dennoch aber nicht beruhigen, weil dieselbe sich als unfähig erweist, jenen oben hervorgehobenen Umständen zur Erklärung zu dienen. Nach seiner Umschreibung ins Hebräische zeigt der Name Masbotheer aber eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem Namen, welchen Jeremias Cap. 3 den Stämmen Israel wegen ihrer Abweichungen zum heidnischen Wesen beilegt und fast wie einen Eigennamen

---

1) Selbst wer, wie zuletzt wieder Overbeck, freilich nur in Verfolgung eines der Apostelgeschichte aufgedrungenen, ihrer eigenen Anlage ganz fremden Schematismus, die Geschichtlichkeit der Begegnung des Barnabas und Paulus mit einem *μάγος ψευδοπροφήτης Ἰουδαῖος, ᾧ ὄνομα Βαριησοῦς* leugnen zu müssen meint, wird die Stelle dennoch als Beweis für die weite Verbreitung jüdischen Magiertums gelten lassen müssen, wie Jos., Alt. XXII, 7, 2.

2) מַשְׁבּוּתָאֵי so Buxtorf, Lex. chald.-talm., col. 2324.

3) Von dem hebr. מְצֹות. Hilgenfeld a. a. O., S. 201.

behandelt [1]): die Abtrünnige. Diese Bezeichnung zur Deutung dieses Namens heranzuziehen, liegt umsomehr Berechtigung vor, als Hegesipp an den beiden Stellen über die Secten die sectirerischen und an Christum nicht gläubig gewordenen Juden unter gewissermassen typischer Anwendung der alttestamentlichen Geschichte als Kinder Israel im Unterschiede von den Kindern Juda bezeichnet und die Abwendung des Judenvolkes von Christus mit der Abwendung der Stämme Israel von Juda und seinem Königshause in eine Reihe stellt. Die falsche Zurückführung des Namens auf einen vermeintlichen Sectenstifter zeigt dabei, dass Hegesipp in seinem Berichte und speciell in der Benennung dieser Secte einer zum mindesten von ihm, vielleicht sogar auch von seinen nächsten Gewährsmännern nicht verstandenen Ueberlieferung folgt. Jüdischer Art entspricht es nun aber völlig, eine solche alttestamentliche Bezeichnung auf eine neuere Partei anzuwenden. Der Vergleichungspunkt kann dabei lediglich in der durch die jeremianische Bezeichnung als M'schubah gekennzeichneten Abtrünnigkeit von jüdischer und dem Eingehen auf heidnische Art und Weise liegen. Masbotheer würden demnach im Munde hebräisch und aramäisch redender Palästinenser solche Juden sein, welche ihr Judentum im Unterschiede von den Hellenisten mit orientalisch-heidnischen Ideen und Gebräuchen, welche ihnen unter den dem Parsismus oder Buddhismus anhängenden Völkerschaften auf ihren Reisen bekannt geworden waren, verschmolzen. Denn das darf oder muss sogar vorausgesetzt werden, dass jene bei einem grossen Teile der Gnostiker so gewaltig hervortretende Gährung orientalischer mit christlichen Gedanken sich schon, wenn auch in einem, namentlich literarisch, nicht so hervortretendem Masse wie im Alexandrinismus, durch eine ähnliche Vermischung von heidnischen und jüdischen Gedanken innerhalb der ostasiatisch-jüdischen Diaspora vorbereitet und angebahnt hatte. Die eigentümliche Gestalt des Essaiertums kann nur als eine durch ihre besondere Lebensart auffällig hervortretende Gestaltung jener Gäh-

[1]) Jer. 3, 6. 8. 11 מְשֻׁבָה יִשְׂרָאֵל im Unterschiede von der בָּגוֹדָה יְהוּדָה.

rung, aber nicht als die einzig mögliche oder auch nur allein vorgekommene angesehen werden. Jene Bezeichnung konnte dann später nach dem Auftreten des Christentums auf christliche aus jenen jüdischen Kreisen stammende gnostisirende Goeten angewandt werden und, nachdem unter denselben um sich irgendwie hervortuende Männer mannigfaltige Schulen sich gebildet hatten, einer speciellen Spielart anhaften bleiben, oder auch nur als solche von der Tradition noch angesehen werden, nachdem man vergessen, dass diese Masbotheer der Urgrund aller jener Zweige gewesen waren. Die hier dargelegte Vermutung findet eine bedeutende Stütze in der selbständigen und auf Hegesipp oder seine Quelle nicht zurückführbaren (gegen Lipsius, S. 30) Angabe der Apostolischen Constitutionen über gewisse philosophisch-pantheistische Ansichten der Masbotheer, wiewohl diese sichtlich unter dem Einflusse alexandrinischer Speculation gemacht ist [1]).

Bei dieser Zurückführung des Ursprungs der gnostischen Bewegung auf asiatische und nicht hellenisch-heidnische Einflüsse aufs Judentum und deren durch letzteres vermittelte Uebertragung aufs Christentum [2]) zeigt nun aber Hegesipp

---

[1]) Const. apost. VI, 6: *Μασβωθαῖοι οἱ προνοίαν ἀρνούμενοι ἐξ αὐτομάτου δὲ φορᾶς λέγοντες τὰ ὄντα συνεστάναι καὶ ψυχῆς τὴν ἀθανασίαν περικόπτοντες.*

[2]) Für diese Untersuchung ist's von keiner Bedeutung, für die geschichtliche Erforschung des Gnosticismus indes von Belang, dass Hegesipp, während er die Simonianer den Goetenschulen zurechnet, die Menandrianisten als die erste der zu seiner Zeit, also im nachapostolischen Zeitalter, noch bestehenden Gnostikerparteien kennt (vgl. Euseb. H. e. IV, 22, 7 oben S. 206 u. 209). Bei dem zweifellosen Zusammenhange Menanders mit Simon, welchen die bei allen kirchlichen Schriftstellern wiederkehrende Verbindung beider feststellt, kann dann aber auch der unmittelbare Anschluss der Markionisten nicht zufällig oder nur durch die hervorragende Bedeutung dieses Systems bereits zur Zeit Hegesipps veranlasst sein. Der Widerspruch von Lipsius, S. 29, gegen die Deutung des allerdings zu lesenden *Μαρκιανισταί* von den Markioniten scheitert vor allem daran, dass die Deutung der von Justin, Dial. c. Tryph. c. 35, genannten *Μαρκιανοί* und des in den Const. Apost. VI, 68 sogar vor Menander sofort hinter Kerinth aufgeführten *Μαρκός* gleichwie Hegesipps *Μαρκιανισταί* von einem Gnostiker Markus und dessen Anhängern, der zweifellos zu den Schülern Valentins gehörte, die Voranstellung desselben

nicht die mindeste Neigung dazu oder auch nur Ahnung davon, dass der Gnosticismus durch Zuhülfenahme der hellenischen

---

bei so verschiedenen Verfassern gradezu zu einem unerklärlichen Rätsel macht. Ausserdem hat aber Hilgenfeld in seiner Recension der Lipsius'schen Schrift: „Quellen" bereits nicht nur den Namen *Μαρκίων* als Vornamen bei Plutarch, Quaest. conviv. nachgewiesen, sondern auch dargetan, wie derselbe als *ὑποκοριστικόν* die gräcisirte Form von *Μάρκος* ist und sich zu diesem verhält, wie *Ἡφαιστίων* zu *Ἥφαιστος*, so dass die Anhänger des Markus-Markion ebenso wohl anfangs *Μαρκιανοὶ* wie *Μαρκιανισταὶ* (vgl. hierzu das *Καϊανισταὶ* bei Clem. Alex. Strom. 17, 108) genannt werden konnten, während die späteren Bezeichnungen als *Μαρκιωνῖται, Μαρκιωνισταί* ungenau sind, die Anhänger des Gnostikers Markus aber *Μαρκώσιοι* genannt wurden (vgl. Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1875, S. 298f.; vgl. 1876, S. 218f.). Die nähere Zusammengehörigkeit von Simon, Menander und Markion hat nun Harnack auch für Justins Anschauung unzweifelhaft dargetan, wenn auch seine weitergehenden Schlüsse aus dieser Tatsache auf die Anlage des Justin'schen Syntagma und die Gruppirung der Häretiker bei den Apologeten für unhaltbar erachtet werden müssen. Es ist aber gradezu auffallend, wie Harnack die Ableitung der Gnosis aus jüdischen Secten bei Justin völlig in Abrede stellen zu müssen meint, während Justin ganz andere Secten bei den Juden nennt, also seine Bemerkung Dial. c. Tryph., c. 80 sich auf die Masbotheer gar nicht beziehen kann und er sonst doch grade Simon, Menander und Markion aufs engste verbindet. Der gegen das echte Judentum gerichtete Gegensatz der Lehre Markions beweist nur, dass dieser seinen vollen Unterschied gegen die alttestamentliche Gotteslehre, welche das Christentum ganz und voll übernommen, erkannte und im Christentum nur allgemeinen Eingang zu finden hoffte, wenn er jene als volle Verkennung und Verdunkelung des höchsten Gottes brandmarkte. Lipsius und Hilgenfeld mögen nun gegen Harnack völlig Recht darin haben, dass die Ketzerlisten keinen chronologischen Wert haben und für das frühere Auftreten aus ihrer Reihenfolge gradezu nichts zu folgern ist. Dennoch wird dieser von nichtrömischen Quellen bezeugte Zusammenhang Markions mit Menander und den Goeten, neben der Art, wie Justin, Apolog. I, 26, also ums Jahr 150 von Markion spricht, auf eine vorrömische Wirksamkeit desselben hinweisen. Dies wird ein unbefangener Sinn als von Harnack, Quellenkritik, S. 23f. klar dargelegt anerkennen müssen. Man wird darum die Zeit Markions hinaufzurücken genötigt sein. Die Nichtberücksichtigung dieser Wirksamkeit von Seiten der römischen Markioniten selber wie der sonstigen römischen Quellen über Markion hat ihre volle Analogie in der völligen Verwirrung, welche Lipsius selbst in betreff der kyprischen, vorrömischen Wirksamkeit des Valentin aufzeigt (S. 236f. a. a. O.). Bei dem immer mehr auf Rom als das Centrum gewandten Blicke der Späteren liessen sie

Speculation in der Art überwunden werden könne und werde, wie es durch Justin und noch mehr durch die alexandrinische Schule erfolgte, während dies Refugium solchen asiatischen Theologumenen gegenüber nahelag, wenn auch hinwiederum seine eigenen Gefahren hatte. Je deutlicher Hegesipp erkannte, wie notwendig eine feste Zusammenfassung und Einheit der Kirche den immer mächtiger andringenden Wogen der gnostischen Bewegung gegenüber und bei den grade durch sie hervorgerufenen vielfältigen ihrem Subjectivismus ent-

alles den wichtigen Kämpfen in der Hauptstadt Vorangegangene mehr oder weniger ausser Acht. Als Markion bald nach 150 nach Rom kam — denn dies Ergebnis aus Justins Apologie wird doch viel eher zur Zurechtlegung der nach ihren Angaben über die Zeit von Tiberius bis auf Antonin höchst unklaren und nur ungefähren Berechnung der Zeit zwischen Christus und Markion bei Tertullian, Adv. Marc. I, 19 gebraucht werden müssen, als umgekehrt (gegen Lipsius a. a. O., S. 241 f.) —, soll er sich nach dem auf römische Quellen zurückzuführenden Bericht des Irenäus (Adv. haer. I, 27, 1) Kerdon angeschlossen haben. Diese Angabe braucht nicht gradezu als Erfindung des Bischofs von Lyon behandelt zu werden, wenn man an Justins Darstellung als der ältesten, und darum namentlich noch schwerer als Pseudotertullians (Haer. 17) und Epiphanius' (Haer. 41, 1. 2) Angaben wiegenden Darstellung festhalten will. Denn einmal stellt Irenäus (Adv. haer. IV, 4. 3) den Kerdon ausdrücklich nur als Vorläufer Markions dar, und sodann konnte der einseitig auf Rom achtende Blick seiner Quellen in diesem Stück einen vorläufigen Anschluss an den vielleicht aus seiner Secte hervorgegangenen und vor ihm nach Rom gekommenen, aber ohne bedeutende Wirksamkeit gebliebenen Kerdon leicht zu solch falscher Auffassung führen. In dieser Beziehung wird im Verhältnis zu jener Angabe des Irenäus es stets ein Moment kritischer Art bleiben, dass Hegesipp, welcher grade zur Zeit der Entfaltung und des Emporkommens jener gnostischen Heroen in Rom ankam und Jahre lang weilte, wohl von einem Menander, nichts aber von einem Kerdon weiss. Allerdings lässt sich die Vollständigkeit des Ketzerverzeichnisses Hegesipps nicht garantiren (so Lipsius, S. 41) und wird sein Schweigen über Kerinth, der in Kleinasien lebte, gegen Irenäus nicht ins Gewicht fallen. Anders aber verhält es sich mit Kerdon, dem römischen Häretiker seiner Zeit, denn diesen musste Hegesipp von seinem Aufenthalt in Rom her kennen und er würde bei einer grösseren Bedeutsamkeit desselben von ihm und seiner Secte sicher etwas wissen. Sein Schweigen reicht nicht hin, jene Angaben über Kerdon ganz ins Mythische zu verweisen, wohl aber, um denselben eine Deutung zu geben, nach welcher sie mit andern besser verbürgten Berichten sich in Einklang setzen lassen, wie oben geschehen.

springenden Spaltungen [1]) war, umsomehr suchte er die Rettung des Christentums in dem strengen Halten desselben an seiner Quelle, welche für ihn in der unbeirrten apostolischen Tradition floss. Die Wahl dieses Rückhaltes kann an sich in keiner Weise auffallen; das Christentum selber wie das Daheimsein *Hegesipps* an den Ursprungsstätten jenes musste den umsomehr zu ihr führen, welcher, wie es scheint, zu der griechischen Philosophie auch vordem keine Neigung gehabt hatte. In dieser unverbrüchlichen Treue gegen das Traditionelle steht *Hegesipp* nicht allein oder als Ausnahme da; dieselbe Anhänglichkeit an die Ueberlieferung charakterisirt, wie des Irenäus und Tertullian Verhalten im Ganzen beweisen, die Kirche des zweiten Jahrhunderts. *Hegesipps* Eigentümlichkeit tritt nun aber in jenen Mitteilungen hervor, welche ein stark judenchristliches Gepräge tragen. So unvermeidlich es sein mochte bei dem Forschen nach der apostolischen Ueberlieferung auf dem unmittelbaren Schauplatz der evangelischen Begebenheiten zu Jerusalem und in dessen Umgebung, dass er, namentlich wenn er nach solchen suchte, die daselbst noch mit Aposteln zusammengelebt hatten, auch solche judaistisch gefärbte Berichte empfing, so war es doch nicht nötig, dieselben unverändert aufzunehmen. Da entsteht nun die Frage, inwieweit *Hegesipp* bei seiner Flucht vor dem ethnisirenden Gnosticismus der judaisirenden Richtung vieler Judenchristen verfallen sei. Es ist aber eben nur das Mass dieser Hingabe an die judenchristliche Tradition zu bestimmen. Denn seine dem Judentum im allgemeinen dessen Feindschaft wider Jesum vorwerfende und ohne Unterscheidung dessen Parteiungen den Ursprung des Gnosticismus zuschiebende Ansicht steht der Annahme völligen Judaisirens seiner Anschauungen von vornherein entgegen. In der Tat erklärt sich auch alles, was für ihn als für einen Repräsentanten eines, wenn auch von seiner Macht in der Kirche schon herabgekommenen Judenchristentums sich anführen liesse, wenn es einfach und richtig verstanden wird, ganz und gar aus dem ihn beherrschenden Interesse: die ungestörte Einheit der Kirche wie in der Gegenwart und Zukunft, so auch bis in die fernste Vergangenheit festzuhalten.

---

[1]) Euseb. H. e. IV, 22, 6: οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν κτλ.

Deutlich tritt dies an dem Schriftkanon hervor, dessen Bewährung Hegesipp den abendländischen Gemeinden nachrühmt; er bezeugt, dass es sich in jeder Stadt so verhalte, wie es das Gesetz und die Propheten und der Herr verkündigt [1]. Bei dem aus dem Neuen Testament genugsam bekannten Sprachgebrauch, den zu verlassen Hegesipp gar keine Veranlassung hatte, den er vielmehr, wollte er die unverfälschte Ueberlieferung festhalten, auch beibehalten musste, kann die Zusammenstellung von Gesetz und Propheten und zwar auch in dieser Ordnung als Bezeichnung des Alten Testaments nur naturgemäss erscheinen und liegt in der Voranstellung des Gesetzes bei Hegesipp so wenig wie im Munde Jesu [2] oder bei Paulus [3] eine judenchristliche Betonung des Gesetzes [4]. Die von Hegesipp eingehaltene Reihenfolge: das Gesetz, die Propheten und der Herr, entspricht grade der geschichtlichen Abfolge der verschiedenen Träger der christlichen Offenbarung, wobei durch die Bezeichnung Jesu als der Herr, wie derselbe vorzugsweise von Paulus und Johannes bezeichnet wird, dieser gebürend hervorgehoben wird, so dass Hegesipp ebenso wenig das Evangelium und die ganze Verkündigung der Schrift als Gesetz betrachtet, gleich Hermas [5], als einen Gegensatz zwischen Gesetz und Propheten sammt dem Herrn aufstellt, welches letztere aber in keiner Weise als treue apostolische Ueberlieferung angesehen werden kann und sich bei Ignatius [6] lediglich aus einer bestimmten Kampfesstellung begreift, wie sie für Hegesipp bei der Schilderung abendländischer Gemeinden nicht vorlag. Diese Zusammenstellung von Gesetz, Propheten und dem Herrn als den Trägern der Offenbarung entspricht ganz und gar der Anschauung, nach welcher für Hegesipp jüdische und christliche Abweichungen von der göttlichen Offenbarung auf ein und derselben Linie stehen,

---

1) Euseb. H. e. IV, 22, 3: *ἐν ἑκάστῃ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.*
2) Matth. 7, 12.
3) Röm. 3, 21: *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν.*
4) So Hilgenfeld.
5) Hermas sim. V, 5. 6; VIII, 3.
6) Ignat. ad Magnes. 8.

und beruht wie diese auf der Auffassung der alt- und neutestamentlichen Offenbarung als einer zusammengehörigen gleichartigen Kette [1]). — Indem nun aber Hegesipp bei Gesetz und Propheten nur an die Schriften des Alten Testamentes denken kann, kann er auch bei dem „und der Herr" nur an Schriften denken, durch welche der Herr noch zu den Gemeinden redet, wie sie in den Evangelien des Neuen Testamentes vorliegen. An welche, wird sich nicht feststellen lassen. Zwar ist aus der aus Matth. 26, 64 stammenden Bezeichnung der Gnostiker als Pseudochristen und Pseudopropheten, wie aus der Bekanntschaft mit dem Verhalten Herodis des Gr. bei der Kunde der Magier [2]) und der Anführung von Matth. 13, 16 in der von Stephanus Gobarus angeführten Stelle geschlossen worden, dass Hegesipp nicht nur mit der angeblichen Grundschrift des 1. Evangeliums, sondern auch mit dessen letzter Bearbeitung bekannt gewesen; und ebenso soll Hegesipp das kanonische Lukasevangelium um des von ihm in der Erzählung von Jakobus [3]) allegirten Kreuzeswortes Luk. 23, 34 willen gekannt haben [4]). Diese Stellen weisen sämmtlich aber nur auf einzelne allerdings in den Evangelien und zwar genauer berichtete Worte und Vorgänge hin; aber ihr Buchstabe reicht nicht aus, um daraus zu beweisen, dass dem Hegesipp der Buchstabe unserer Evangelien vorlag. Dabei ist die Uebereinstimmung nach einer anderen Seite um so bedeutsamer, da dieselben als unseren Evangelien nicht entnommen, wie namentlich von der letzten Stelle behauptet werden muss, nur um so schlagender für die Stetigkeit der Tradition der evangelischen Geschichte und die Glaubwürdigkeit unserer evangelischen Berichte zeugen [5]). Der Schluss

---

[1]) Bei Euseb. H. e. IV, 22, 6.

[2]) H. e. III, 20, 1.

[3]) H. e. II, 23, 16.

[4]) So Hilgenfeld a. a. O., S. 201.

[5]) Eine ähnliche Beweiskraft liegt in jener uns von Hegesipp nur aus der Ueberlieferung berichteten Frage, welche die christenfeindlichen Juden an Jakobus gerichtet haben sollen: *ἀπάγγειλον ἡμῖν, τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ* H. e. II, 23, 12. Mag der für Hegesipps eigene Stellung nicht in Betracht kommende Sinn sein, welcher er wolle, so wird immerhin anerkannt werden müssen, dass der Anlass zu dem in

aus diesen mehr nur zufälligen Berührungen mit unseren Evangelien, dass Hegesipp dieselben nicht gekannt, wäre indes voreilig. Dies wird aus seinem Verhalten zum Briefe Jakobi ganz deutlich. Mit der in diesem vorliegenden Anschauungsweise hat Hegesipp eine grosse Verwandtschaft, und bei Hegesipps Aufmerksamkeit auf alles, was Jakobus den Gerechten anging, konnte dieses Schreiben demselben nicht entgehen, auch wenn es unecht und etwa erst unter Domitian abgefasst wäre [1]). Denn dieses Schreiben bliebe auch dann „ein Denkmal des hauptsächlich durch Jakobus den Bruder des Herrn vertretenen Judenchristentums, welches die ursprüngliche Einfachheit und essenische Färbung des Urchristentums noch zu bewahren suchte“ [2]). Nun aber schweigt Hegesipp von diesem Briefe gänzlich. Denn Eusebius berichtet uns nichts über desselben Stellung zu diesem ihm unzweifelhaft bekannt gewordenen Schreiben; Hegesipp beruft sich auf den Brief weder als auf eine Urkunde der unverfälschten apostolischen Tradition, noch macht er, wiewohl er selbst mit untergeschobenen Schriften bekannt war und auf sie achtete, auf denselben als ein dem von ihm so hochgestellten Jakobus dem Gerechten untergeschobenes Schriftstück aufmerksam. Eine solche völlige Nichtberücksichtigung der einzelnen vorhandenen neutestamentlichen Schriften ist nur erklärlich, wenn Hegesipp das, was er von diesen kannte, in jenem ὁ κύριος grade so zusammenfasst, wie die alttestamentlichen in dem ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, ohne dass wir dadurch freilich in Stand gesetzt werden, über den Umfang und die einzelnen Bestandteile des Hegesipp'schen Kanon für die neutestamentliche Kritik bedeutsame Schlüsse zu ziehen. Ein vollständiges Ignoriren alles Schrifttums ist darum auf seiner Seite nicht anzunehmen, weil Hegesipp in seiner

---

dieser Frage liegenden Terminus auf die Evangel. Joh. 10, 2 u. 7 berichteten Aussprüche Jesu und deren weite Verbreitung im Munde der Christen zurückweist, diese Frage also für die Geschichtlichkeit eigentümlich johanneischer Berichte eintritt.

1) So Hilgenfeld, Histor.-krit. Einleitung ins Neue Testament, S. 542, dessen Beweisführung aber keineswegs durchschlagend erscheint.

2) Hilgenfeld a. a. O.

Schrift auch erwähnt hat, dass die Häretiker namentlich in Bearbeitung der sogenannten apokryphischen Bücher des Neuen Testamentes tätig gewesen sind [1]), also auch auf die christliche Literatur seiner Zeit in seinen Denkwürdigkeiten Rücksicht nahm. Zu diesem Sachverhalt stimmt es nun völlig, dass Hegesipp nach der Angabe des Eusebius das Hebräer-Evangelium gekannt und benutzt hat. Allerdings würde es freilich ein besonderes Gewicht verraten, welches derselbe auf diese Schrift gelegt haben müsste, wenn er dasselbe sogar in einer zwiefachen, nämlich in seiner griechischen und in seiner aramäischen Gestalt benutzt hätte [2]). Eusebius berichtet nämlich am Schlusse des vielerwähnten Kapitels seines vierten Buches, in welchem er nicht mehr wie oft vordem Hegesipp als kirchengeschichtlichen Zeugen aufführt, sondern auf denselben als geschichtliche Erscheinung selbst und deren Bedeutung für die christliche Kirche zu sprechen kommt, auch aus seinem Werke alles das nachbringt, was ihm noch zu bemerken wichtig schien, sich aber vordem nicht in seine Darstellung einfügen liess, — auch dies, dass Hegesipp „auch aus dem Hebräer-Evangelium und aus dem Syrischen (Aramäischen) und insbesondere aus der hebräischen Sprache einiges beigebracht habe, damit beweisend, dass er selbst von Hebräern stammend zum Glauben gekommen war, und anderes wie aus der mündlichen jüdischen Ueberlieferung [übernommen] erwähne" [3]). Bei der Beurteilung dieser Hegesipps Quellen besprechenden Worte muss vor allem beachtet werden, dass es Worte des Eusebius sind und dessen, wie der schon früher besprochene Schluss auf die jüdische Abkunft des Hegesipp beweist, nicht gar tief gegründetes

---

1) Euseb. H. e. IV, 22, 9: *καὶ περὶ τῶν λεγομένων δὲ ἀποκρύφων διαλαμβάνων ἐπὶ τῶν αὐτοῦ χρόνων πρός τινων αἱρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ.*

2) So Hilgenfeld, Zeitschr. 1876, 2. Heft, S. 193.

3) Euseb. H. e. IV, 22, 8: *ἔκ τε τοῦ καθ᾽ Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι καὶ ἄλλα δὲ ὡσὰν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει.*

Urteil enthalten. Dieselben bieten schon darum keinen historisch-festen Anhalt, sondern unterliegen notwendig kritischer Beurteilung, und es bedarf dazu vor allem ihres richtigen Verständnisses. Eine Angabe, dass Hegesipp aus dem griechischen und aus dem aramäischen Hebräer-Evangelium einiges entnommen, kann nun schon aus dem Grunde in den Worten nicht liegen, weil der des Aramäischen unkundige Eusebius den griechischen Worten Hegesipps nicht ansehen konnte, welche Mitteilungen der letztere dem griechischen und welche er dem aramäischen Hebräer-Evangelium entnommen habe; auch verfuhr Eusebius bei der Durchforschung seiner Quellen nicht so sorgfältig, um eine so genaue Vergleichung vorzunehmen. Auf einer eigenen Angabe des Hegesipp kann andererseits Eusebius' Bericht in diesem Punkte auch nicht beruhen, weil des Eusebius Art, über die Benutzung apostolischer Schriften seitens eines Papias und anderer Kirchenschriftsteller sich auszusprechen, in dem Falle eine ganz andere ist, dass diese sich selbst ausdrücklich auf neutestamentliche Schriften beriefen, und wären es auch nur Antilegomena oder Notha. Eusebius lässt dabei Hegesipp diesen von ihm bezeichneten Quellen sämmtlich nur einiges (*τινὰ*) entnehmen und stellt damit jede besondere Bevorzugung derselben und Liebhaberei für dieselben in Abrede. Die Benutzung einer aramäischen Schrift ist dabei selbst seitens des Hegesipp sehr unwahrscheinlich, da dessen Kenntnis dieser Sprache eine sehr unvollkommene, wie sich bei allen schwierigen Punkten, z. B. dem Namen der Masbotheer und dem Beinamen des Jakobus als Oblias (vgl. unten) herausstellt. Da nun aber Eusebius sofort im Anschlusse an die Angabe der als *τὸ Συριακόν* bezeichneten Quelle noch besonders hervorhebt, dass Hegesipp auch namentlich aus der hebräischen Sprache einiges beigebracht habe, — so wird es gradezu unmöglich, jene als *τὸ Συριακόν* bezeichnete Quelle von einer besonderen aramäischen Schrift zu verstehen, da die Sprache der damaligen Juden Palästinas von den nicht genau unterscheidenden Kirchenvätern bald als aramäische (syrische), bald als hebräische bezeichnet wird. Die allerdings anscheinend am nächsten liegende Ergänzung von *εὐαγγελίου* würde

darum auch immer nur auf eine uns unbekannte griechische Evangelienschrift führen, welche jenen Namen aus irgend einem Grunde erhalten. So wenig wir verlegen wären, wenn uns überhaupt eine grössere Zahl sogenannter Urevangelien oder Evangelienquellen wahrscheinlich und ihr Nachweis evident erschiene, aus den aufstellbaren Quellen des dritten Evangeliums eine als ganz zu diesem Namen passend aufzustellen, scheint es uns doch überhaupt angemessener, anstatt einer erst zu vermutenden unbekannten Grösse eine bekanntere und öfters mit dem gleichen Namen bezeichnete Schrift zu verstehen. Eusebius nimmt nämlich in dieser Aufzählung der besonderen Quellen Hegesipps sichtlich seinen Weg von den christlichen zu den noch immer ferner von diesen abliegenden jüdischen Quellen bis zu der ungeschriebenen jüdischen Ueberlieferung. Zwischen den Evangelienschriften und den aramäischen Targums, auf welche er, da er das Alte Testament nicht meinen kann, mit *ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου* deuten muss, da er eben noch von schriftlichen Quellen spricht und erst darnach auf mündliche kommt, — liegt nun aber die Septuaginta in der Mitte. Diese selbst aber weist in ihrer jetzigen Gestalt am Ende des Buches Hiob auf einen als „die syrische Bibel“ [1]) bezeichneten Doppelgänger hin, welcher grade ausweislich dieser Stelle mit allerlei targumistischen Zusätzen durchsetzt war. Ausserdem finden wir bei Melito von Sardes grade im zweiten Jahrhundert, also zur Zeit Hegesipps, und in der Hexapla eine Variation der LXX gradezu als *ὁ Σύρος* bezeichnet [2]). Für unsere Untersuchung hier bleibt es nun ohne Bedeutung, ob diese syrische Bibel ähnlich dem in der Hexapla ebenfalls berücksichtigten Samareitikon eine griechische Uebersetzung einer ursprünglich aramäischen Seitengängerin der LXX [3]) oder nur eine durch palästinensisch-targumistische Zusätze sich unterscheidende Recension der eigentlichen LXX war. An diese syrische Bibel

---

1) *ἡ συριακὸς βίβλος.*

2) Böhl, Forschungen nach einer aramäischen Volksbibel, S. 160 ff. u. 210 f.

3) So Böhl a. a. O.

als Quelle für manche Nachrichten des Hegesipp zu denken, namentlich in Bezug auf die von ihm mitbearbeitete israelitische Geschichte, liegt darum am nächsten, zumal Eusebius sehr wohl im Stande war, das aus dieser Recension Entnommene zu erkennen. Eine solche Quelle, welche eben nur für speciell Israelitisches ausbeutbar war, anzunehmen, sind wir aber darum völlig berechtigt, weil auch die beiden folgenden Angaben nur solche Quellen namhaft machen und unsere Deutung deshalb ganz im Gedankenzuge des Eusebius bleibt. Dies Verfahren Hegesipps erklärt sich dabei völlig aus jenem Streben auch für die vorchristlichen Zeiten an die unverfälschte Ueberlieferung sich zu halten und in der Einheit mit den Gläubigen auch der fernsten Vergangenheit zu beharren.

Hegesipp nimmt nun freilich, wie schon dies Schöpfen auch aus sehr unglaubwürdigen Quellen zeigt, der mündlichen, von ihm für beachtbar gehaltenen Ueberlieferung gegenüber eine sehr unkritische Stellung ein. Seine kritiklose Hingabe an dieselbe sollte ihn indessen vor dem Vorwurf, ein magnus fabulator [1]) zu sein, wie ebionitischer Denkweise zu huldigen [2]), behüten. Die Treue, mit welcher er die ihm zukommende Ueberlieferung wiedergiebt, giebt keine Berechtigung dazu.

Namentlich der letztere Vorwurf ist umsoweniger begründet, als sich in Hegesipps Mitteilungen unverkennbare Spuren finden, welchen zufolge er sich bewussterweise von specifisch judaisirenden Ideen zurückhielt und der allgemeinen christlichen Tradition folgte.

Wir zielen mit dieser Bemerkung auf die ihm selbst wirklich anzurechnenden christologischen Andeutungen in seinen Fragmenten. Hegesipp erkennt nicht nur die im ersten wie im dritten Evangelium bezeugte vaterlose Erzeugung Jesu Christi an [3]), sondern bekundet auch in den

---

1) So Wichelhaus, De N. T. vers. syr., p. 53f., Anm.

2) So Hilgenfeld, gegen welchen vgl. bes. Ritschl, Altkathol. Kirche, S. 251.

3) Euseb. H. e. III, 20, 1: *οἱ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου υἱωνοὶ Ἰούδα*

uns von ihm gemachten Angaben, so weit sie seine eigene Ansicht ausdrücken [1]), dass er nicht mit den häretischen Judenchristen Jesum für einen blossen Menschen (ψιλὸν ἄνθρωπον) angesehen haben will. Denn wenn Hegesipp auch mit dem Neuen Testament Jakobus den Gerechten als Bruder des Herrn [2]) bezeichnet, so giebt er dieser Benennung schon dadurch eine bedeutsame Limitation, dass er des Jakobus Bruder Judas an der soeben erwähnten Stelle nur als „κατὰ σάρκα einen Bruder des Herrn genannt" bezeichnet. Endlich bezeichnet Hegesipp das Geschlecht Jesu als ein θεῖον

τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ, vgl. Hilgenfeld a. a. O., S. 202.

1) So drücken wir uns aus, weil wir die Stelle H. e. III, 32, 8: ὡς δ' ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς κτλ., in welcher Jesus als ἔνθεος σοφία bezeichnet wird, mit Bedacht ausscheiden, wiewohl dieselbe nicht nur von Dorner (Christ. I, 315), sondern auch von Hilgenfeld (a. a. O., S. 203) unbedenklich als eine Stelle aus Hegesipps Feder benutzt wird. Allein der Fortschritt der Erzählung des Eusebius, wie er aus der Vergleichung von III, 31 Schluss erhellt, erlaubt die Stelle zum mindesten nicht für eine Anführung aus Hegesipp κατὰ λέξιν (III, 31, 3) anzusehen, wenn die Stelle überhaupt auf Hegesipp beruht. Uns gewinnt es vielmehr den Anschein, als ob III, 32, 7 die Auszüge aus Hegesipp in diesem Capitel ein Ende nehmen. Denn auch innere Gründe sprechen wider die Zurückführung auf ihn. Schon der Ausdruck ἡ ἔνθεος σοφία erscheint für Hegesipp zu alexandrinisch. Dorner verweist zwar als auf ein Seitenstück zu jener Bezeichnung für Christus auf die nach Eusebius' ausdrücklichem Zeugnis bei Hegesipp sich findende Benennung des alttestamentlichen Spruchbuches als ἡ πανάρετος σοφία (IV, 22, 9). Allein diese mutmasslich auf jüdischem Terminus beruhende Benennung des Spruchbuches (vgl. Delitzsch, Das Salomon. Spruchbuch, 1873, S. 30f.) will doch dies Buch lediglich als Erzeugnis der fehlerlosen Weisheit kennzeichnen, während in ihr eine Beziehung auf Christum ganz und gar nicht nachweisbar. Mit gutem Rechte vermutet vielmehr schon Bertheau (Exeget. Handb. VII, 1. S. X), dass diese Benennung zu dem ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως Genommenen zu rechnen ist. Endlich aber spricht für den Ursprung des Terminus ἡ ἔνθεος σοφία aus der alexandrinischen Theologenschule an dieser Stelle grade der darin aufgestellte Gegensatz einer ἄθεος πλάνη, welcher es auch überhaupt unratsam machen dürfte, durch ἔνθεος σοφία Jesum nach der durch ihn geschehenen Offenbarung bezeichnet sein zu lassen.

2) ἀδελφὸς τοῦ κυρίου.

γένος [1]), was er aber nur kann, wenn er bei dem Unterschiede, den er zufolge der Bezeichnung des Judas als eines „*κατὰ σάρκα* Bruder Jesu genannten“ *κατὰ πνεῦμα* zwischen Jesus und seinen Verwandten angenommen haben muss, in Jesu Gott im Fleisch offenbar geworden sein liess [2]).

---

1) H. e. IV, 22, 4: *καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος.* — Die Stelle III, 32, 5, in welcher *ἑνὸς τῶν φερομένων ἀδελφῶν* gedacht wird, ist darum in die Betrachtung nicht mit hineingezogen, weil ihr Ausdruck dem Eusebius in einer Angabe über Hegesipp, nicht aber diesem selbst angehört.

2) Wie schon früher angemerkt ist, halten wir die Schilderung Jakobus des Gerechten (Euseb. H. e. III, 23, 3sq.) für der Tradition entnommen, und darum bei Hegesipps sclavischer Wiedergabe solcher Ueberlieferung für die christologische und soteriologische Ansicht desselben nicht benutzbar. Deshalb enthalten wir uns auch, auf die Deutung der Frage: *τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ* hier einzugehen, und beschränken uns auf eine Bemerkung über die von Hegesipp offenbar selbst vollzogene Uebertragung der aramäischen Bezeichnung des Jakobus als *ὠβλίας* (Euseb. H. e. II, 23, 7) ins Griechische. Nach Hegesipp soll die Deutung dieses Ausdruckes *περιοχὴ τοῦ λαοῦ* sein. Denn das *καὶ δικαιοσύνη* erscheint als eine Aufnahme des kürzeren Beinamens *ὁ δίκαιος* in dieser volleren Bezeichnung. Da das *τοῦ λαοῦ* sich zweifellos als Uebertragung des in den Endsilben von *ὠβλίας* steckenden לְעָם darstellt, sind wir berechtigt, auch das *περιοχή* als eine Uebertragung eines hebräischen Wortes anzusehen. *Περιοχή* bedeutet nun: Schlauch, Hülse wie das hebräische Wort אוב (Hi. 32, 19). So klar es ist, dass diese aus dem Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens kurzer Hand aufgenommene Bedeutung von אוב unzutreffend ist, leitet diese Uebertragung doch auf die richtige Deutung der ersten Silbe, sobald wir bedenken, dass אוב nicht nur im Alten Testament auch noch die Bedeutung *νεκρόμαντις*, Zauberer (1 Sam. 28, 7. 8; Jes. 8, 19; 19, 3; 29, 4) hat, sondern vor allem die Ableitung dieses אוב ganz unsicher ist. Erinnern wir uns, dass viele Ausleger, zuletzt wieder Hitzig (Hiob, Einl. S. X), bei der Deutung des Namens איוב auf eine hebräische Wurzel אוב = arab. اى zurückkehren, zurückgreifen, wornach das Part. Activi, dessen Vokal einem griechischen Ohre leicht wie ein *ω* klingen konnte, le revenant, der sich zu Gott Kehrende, der Bussfertige bedeuten würde. אבלעם würde demnach mit Bezug auf des Jakobus Lebensweise diesen höchst passend als den Büsser fürs Volk bezeichnen, — welche Benennung ein treffendes Correlat für das *δίκαιος* wäre. Hegesipps am Buchstaben hängenbleibende Deutung bliebe dann nur für seine äusserst dürftige Kenntnis des Hebräischen und Aramäischen beweisend.

Unsere bisherige Darlegung der ganzen Stellung Hegesipps würde freilich eine bedeutende Modification erleiden und zu einem andern Endergebnis führen müssen, wenn aus einigen Stellen Hegesipps, wie behauptet [1]), sich ergäbe, dass derselbe die Reinheit und Einheit der Kirche von deren Leitung durch Blutsverwandte Jesu herleitete und abhängig sein liesse. Damit aber ginge Hegesipp noch einen Schritt weiter als die von ihm selber berichtete und so hoch gehaltene unverfälschte Ueberlieferung, welcher zufolge Jakobus der Gerechte nach der Himmelfahrt nur in Gemeinschaft mit, also nur als einer unter den Aposteln die Leitung der Kirche übernahm [2]), so dass des Eusebius Angabe [3]), dem Jakobus sei nur der Bischofssitz zu Jerusalem von den Aposteln eingeräumt, für welche er dieses Fragment zunächst im selben Kapitel als Beleg beibringt, damit ganz harmonirt. Es wird dem Jakobus damit keine höhere Stellung zugewiesen, so dass die folgende Erzählung lediglich auch ursprünglich wie in dem Zusammenhange, in welchen sie Eusebius verwebt, nur das besondere Verhältnis des Jakobus zu seinem Volk, dem Volk Judäas, bespricht. Und auf eine höhere Stellung des Jakobus in Hegesipps Augen führt auch eine andere Aussage Euseb. H. e. III, 32, 6 nicht, in welcher auch noch andere Blutsverwandte Jesu von Hegesipp als Leiter der ganzen Kirche bezeichnet sein sollen, so dass die Kirche nach seiner Darstellung 70 Jahre unter der Leitung der Familie Jesu gestanden und dies deshalb die Zeit ihrer jungfräulichen Reinheit geblieben sei. Allein diese Auffassung kann sich nur darauf berufen, dass es von den Anverwandten Jesu heisst: sie gingen der Kirche voran [προηγοῦνται], welcher Ausdruck schon an sich nur mit Zwang von einer amtlichen Leitung der Kirche verstan-

---

1) Hilgenfeld a. a. O., S. 223 u. o.

2) Euseb. H. e. II, 23, 3: ὁ Ἡγήσιππος . . . . ἱστορεῖ τὸν τρόπον. „διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ. ἀδ. τ. κ. Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν“ . . . .

3) Ebendas. 1: ἐπὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ κυρίου τρέπονται ἀδελφὸν, ᾧ πρὸς τῶν ἀποστόλων ὁ τῆς ἐπισκοπῆς τῆς ἐν Ἰερ. ἐγκεχείριστο θρόνος, vgl. III, 32, 1. 2.

den werden könnte. Dabei würde diese Auffassung im Zusammenhang der Darstellung Hegesipps das Resultat ergeben, dass nach des Jakobus Tode neben und über der Leitung durch den von Hegesipp allenthalben hochgestellten Vetter des Herrn Simeon andere unbekanntere Genossen desselben Geschlechts die Leitung der Kirche gehabt hätten. Ueberdies handelt Hegesipp, wie der volle Wortlaut der Stelle beweist, dort gar nicht von der Reihe der Leiter oder gar — im Widerspruche mit der unter Berufung auf das Zeugnis Hegesipps am Anfang desselben Kapitels ausdrücklich gemachten Angabe des Eusebius — von der Leitung der ganzen Kirche durch die Verwandtschaft Jesu und deren Glieder. Von diesen sagt er vielmehr nach der notwendigen Verbindung der Worte nur, dass sie aufgetreten und als Zeugen der Kirche vorangingen [1]) und bis auf Trajans Zeit blieben, nachdem tiefer Friede für die ganze Kirche angebrochen, so dass es vielmehr wahrscheinlich ist, dass jene Worte sich auf Domitians Zeiten beziehen und darum vom Vorangehen im Martyrium im engsten kirchlichen Sinne verstanden werden müssen. — Einer solchen angeblichen Betonung der Leitung der Kirche durch Blutsverwandte Jesu seitens des Hegesipp widerspricht insbesondere auch der Umstand, dass das Bischofstum des Jakobus nur dem der andern Bischöfe gleichgestellt wird, indem Hegesipp bei dem Berichte über seine Reise auf die Bewahrung der Lehre durch jede Bischofsreihe und in jeder Stadt Gewicht legt (vgl. oben Euseb. H. e. IV, 22, 3). Das ausdrückliche Zeugnis des Eusebius H. e. III, 32, 1 u. II, 23, 1 [2]) benimmt dazu der in den Fragmenten des Hegesipp vorliegenden Darstellung den hie und da aus diesen selbst hervorgehenden Anschein, als rede Hegesipp immer von der ganzen Kirche, und nicht nur von der Gemeinde oder Kirche Jerusalems, indem Eusebius unter Berufung auf das

1) Euseb. H. e. III, 32, 6: *ἔρχονται οὖν καὶ προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τ. κ.*

2) Vgl. das.: *ἐν ᾧ Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ, ὃν δεύτερον καταστῆναι τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας ἐπίσκοπον ἐδηλώσαμεν, μαρτυρίῳ τὸν βίον ἀναλῦσαι παρειλήφαμεν· καὶ τούτου μάρτυς αὐτὸς ἐκεῖνος .... Ἡγήσιππος.*

Zeugnis des Hegesipp Simeon als Bischof Jerusalems bezeichnet. Dass Eusebius aber dort nicht seine Anschauung dem Hegesipp aufdrängt, tritt darin hervor, dass Hegesipp III, 32, 6 nicht einfach von der Kirche, sondern ausdrücklich von der ganzen Kirche spricht [1]), also einen Unterschied statuirt [2]), so dass darnach auch, was Hegesipp (IV, 22) von dem jungfräulichen, d. i. von Häresien unbeeinträchtigten Zustande der Kirche unter Simeons bischöflicher Leitung in einem ganz ähnlichen Zusammenhange sagt, allein auf den Zustand der jerusalemischen Kirche bezogen werden darf [3]).

Viel bedeutsamer als diese aus der Hingabe an die jerusalemisch-judenchristliche Ueberlieferung sich einfach ergebende Darstellung des Vorzuges, welchen die Verwandten Jesu in ihrer Heimat unter den Christen genossen, sind für die Beurteilung der ganzen Stellung Hegesipps die einzelnen Spuren einer Bekanntschaft mit Paulus und Benutzung von paulinischen Ideen durch Hegesipp. In dieser Beziehung muss jener nach einer andern Seite bereits verwerteten Bezeichnung des jüdischen Volkes als der Beschneidung [4]) und der auch bereits besprochenen Bezeichnung der leiblichen Verwandten Jesu als seiner Brüder nach dem Fleische [5]) die vollste Beachtung werden; beide Termini sind im Neuen Testament nur dem Paulus eigentümlich. Wenn Hegesipp solche specifisch paulinische Vorstellungen und Begriffe nicht nur kennt, sondern in seiner eigenen Darstellung selbständig verwendet, dann muss ihm auch Paulus zu den Zeugen des Herrn, durch welche dieser zu der Kirche redet, gehört haben, und wir sind berechtigt zu dem uns nicht näher bekannten neutestamentlichen Kanon desselben auch einige paulinische Schriften gehören zu lassen. Diese Anlehnung an Paulus

---

1) *καὶ γενομένης εἰρήνης βαθείας ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ.*

2) Vgl. Jess a. a. O., S. 66.

3) Euseb. H. e. IV, 22, 4: *καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκ. τ. δικ. . . . . πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλ. καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον· διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις.*

4) Ebendas. IV, 22, 7.

5) Ebendas. III, 20, 1; vgl. Röm. 1, 3; 23. 1 Kor. 10, 18. Gal. 3, 23. 24.

bei einer innerlich von der eigentlicher Pauliner sich wohl unterscheidenden Stellung ist dabei in voller Uebereinstimmung mit dem früher besprochenen schroffen Verhalten zu allen nichtchristlichen Israeliten.

Nachdem wir diese Einsicht in Hegesipps Stellung zu Paulus erlangt haben, werden wir die richtige Beurteilung jenes von Stephanus Gobarus überlieferten Fragments [1]) des Hegesippus um so leichter gewinnen. Allerdings wird nach Obigem eine Bekanntschaft des Hegesipp mit den Worten Pauli 1 Kor. 2, 9, wie sie Stephanus voraussetzt, wahrscheinlich sein. Dennoch bleibt es von vornherein bei dem uns völlig unbekannten Zusammenhange der von Hegesipp gegen die angeführten Worte geführten Polemik ungewiss, ob diese gegen Paulus oder gegen irgend eine Verwendung der Worte in häretischem Sinne gerichtet war. Denn Stephanus Gobarus findet sich zwar bei seiner Benutzung der paulinischen Worte durch jene Polemik Hegesipps, welcher ihm als ein alter und apostolischer Mann wie eine Art Autorität erscheint, beirrt, — lässt aber durch die ganze Art seiner Anführung erkennen, dass er mehr nur durch eine Aehnlichkeit des Wortlautes als durch Vergleichung des Sinnes der apostolischen Stelle mit der Tendenz Hegesipps zu seinem Bedenken gekommen. Für welche der beiden möglichen Annahmen in Betreff des von Hegesipp bekämpften Gegners wir uns zu entscheiden haben, muss sich demnach aus der Betrachtung des Gedankens des Hegesipp erst selbst ergeben. Hegesipp geht nun bei seiner Bestreitung von seinem uns bekannten Kanon aus (vgl. Euseb. H. e. IV, 22, 3), nämlich den heiligen Schriften des Alten Testamentes und der Lehre des Herrn, und stellt diese als Massstab und Correctiv für alle eignen und sub-

---

[1]) Photii Bibl. cod. 232, p. 288: *ὅτι τὰ ἡτοισμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη· Ἡγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ παθών, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες κτλ.*

jectiven Gedanken auf und hebt speciell das Wort des Herrn hervor, welches wir Matth. 13, 16; Luk. 10, 23 lesen. In diesem Ausspruche behauptet nun Jesus die Völligkeit der in Jesu Christo erschienenen Offenbarung gegenüber aller anderen, wie denn auch Hegesipp alles, was neuer ist und mehr geben will, deshalb als eitles Gerede und Lügengewebe auf Grund jenes Zeugnisses hinstellt. Sehen wir nun andererseits Pauli Ausführungen 1 Kor. 2 an, so hebt auch er an dieser Stelle seiner Briefe die zuvor nicht geahnte, nun aber in Christo gegebene Offenbarung in ihrer Grösse und Herrlichkeit hervor und macht dies als Ruhm des einfachen schlichten Evangeliums von Christo dem Gekreuzigten gegenüber den nach anderer höherer Weisheit Verlangenden geltend. Der Gedankengang und die Anschauung beider Stellen, des Ausspruches des Herrn und seiner Benutzung durch Hegesipp und der Darlegung Pauli 1 Kor. 2 befindet sich demnach in voller Uebereinstimmung; dazu kommt noch, dass Paulus sich an diesem Orte mit einem „wie geschrieben steht“ ganz wie Hegesipp auf die göttlichen Schriften des Alten Testamentes beruft, und überhaupt kaum eine zweite Stelle in den Briefen Pauli einem Mann von der Geistesart Hegesipps so zusagen konnte wie die ersten Kapitel des ersten Korintherbriefes. Bleibt es da nun für einen unbefangenen Leser annehmbar, dass der sonst gegen paulinische Vorstellungen sich nicht spröde verhaltende Hegesipp einer solchen seiner eignen Auffassung ganz analogen Darlegung des Apostels entgegengetreten ist? — Es liegt doch viel näher anzunehmen, dass Stephanus Gobarus, indem er auf Hegesipps Polemik gegen einen irrigen Gebrauch der Worte Pauli oder wahrscheinlicher der ihnen zugrunde liegenden alttestamentlichen Stelle stiess, bei einer nur äusserlichen Erwägung der Stelle in ihr einen Widerspruch gegen jene Paulusworte fand, von welchen er selbst soeben eine Anwendung machen wollte. Nach dem Fragment bei Eusebius IV, 23, 4 sind wir berechtigt, grade in das fünfte Buch der Denkwürdigkeiten, welchem das Citat bei Stephan Gobarus entnommen ist, die Besprechung der gnostischen Bewegungen zu verlegen, und andererseits wissen wir aus dem Zeugnis des Origenes, dass sich eine

Anwendung der betreffenden Stelle in Schriften wie die Apocalypsis Eliae fand. Es sind uns demnach alle nötigen Vorbedingungen für die Annahme tatsächlich gegeben, dass Hegesipps Bestreitung gegen solche häretische Verwendung der alttestamentlichen Prophetenstelle Jes. 64, 4 gerichtet war. Stephan Gobarus sagt auch gar nicht, dass Hegesipp gegen Paulus polemisire, und Eusebius, welcher das fünfte Buch so oft erwähnt, kennt ebenfalls keine Bestreitung Pauli durch Hegesipp, deren er sonst als diesem Schriftsteller eigentümlich gedenken müsste, wie er überhaupt von einem Ebionitisiren desselben nichts weiss [1]). Und endlich erledigt sich das Bedenken, weshalb Hegesipp, wenn er in der Weise sich im Einklang mit dem Apostel Paulus befand, sich nicht auf diesen berief, völlig durch die Erwägung, dass demselben das, was er vom Neuen Testamente hatte, sammt und sonders nur als ein Zeugnis des Herrn selber erschien, wie wir sahen, — und ihm schon deshalb ein eigenes Wort Jesu noch schlagender erscheinen musste als eine im Einklang mit demselben stehende Beweisführung seines Apostels, er hingegen lediglich in dem Falle zur bestimmten Anführung Pauli verpflichtet gewesen wäre, wenn seine Gegner sich auf diesen berufen, während sie wahrscheinlich die prophetische Weissagung anzuziehen vorzogen, deren Worte sie mit leichterem Scheine auf sich anwenden konnten. In keiner Weise ist erlaubt, aus diesem Fragmente die Schlussfolgerung zu ziehen, dass Hegesipp für sich von Paulus nichts wissen wollte [2]), wogegen seine ganze übrige Haltung wie auch sein Verkehr mit den paulinischen Gemeinden und seine Anerkennung des ersten Briefes des römischen Clemens sprechen.

Hegesipp steht demnach als ein Zeuge des im zweiten Jahrhundert — nach dem Hervorbrechen der gnostischen, die Christenheit in viele Parteiungen zu zerreissen drohenden Häresie — erwachenden Verlangens nach der Einheit der Christenheit da. Dem Morgenlande angehörig, benutzt er alle

---

1) Vgl. Weizsäcker a. a. O., S. 649 und Herzog, Abriss der Kirchengesch. I, S. 109.

2) So Hilgenfeld, Ztschr., S. 205.

ihm zu Gebote stehenden Mittel, seine Reise nach dem Abendlande wie die Aufzeichnung seiner Denkwürdigkeiten, um die Einheit der morgen- und abendländischen Christenheit festzustellen und auch für die künftige Zeit zu sichern. Als den grössten Feind der Einheit betrachtet er das vom Judentum ausgegangene und nun im Christentum zur vielfachsten Verzweigung gelangte Streben nach einer höheren Erkenntnis [1]), kraft deren ihre Urheber sich selbst als Träger der Offenbarung hinstellen zu können wähnten.

Weil er also im Subjectivismus und in der Aufstellung neuer Lehren die höchste Gefahr für die Einheit der Christenheit und die Bewahrung des echten Christentums sieht, sucht er das Gegenmittel in dem ὀρθὸς λόγος, wie er ihn in den Schriften des Alten Testamentes und den Zeugnissen Jesu Christi, unter welche er höchstwahrscheinlich alle ihm bekannten apostolischen Schriften wie die Evangelien mitbefasst, findet. Um aber bei der Auslegung nicht in Neuerungen zu geraten, ist er aufs eifrigste bemüht, die unverfälschte Ueberlieferung als Auslegerin zu sammeln und zu bewahren. Die Bewahrung der gleichen Lehre, wie sie ihm also möglich dünkt, erscheint ihm als das sicherste Einheitsband und das treffende Kennzeichen der Zugehörigkeit zur wahren Kirche.

Bei seinem Bemühen, die unbeirrte apostolische Ueberlieferung festzustellen und zu sichern, geht er aber nach zwei Seiten zu weit und eröffnet damit eine in der Folgezeit für die christliche Kirche selbst wieder verderblich werdende Richtung. Einmal giebt er viel zu viel auf die ihm als Quelle der unverfälschten Ueberlieferung geltende mündliche Tradition des jerusalemischen oder palästinensischen Judenchristentums und verkennt die dadurch erwachsende Gefahr

---

1) Die Bezeichnung der Gnosis als ψευδώνυμος γνῶσις (1 Tim. 6, 20) findet sich bei Hegesipp selbst nicht. Sie ist ihm nur mit Unrecht zugeschrieben (s. Hilgenfeld a. a. O., S. 224 Anm.), weil verkannt ist, dass die betreffende Stelle des Eusebius H. e. III, 32, 8 nur eine allerdings auf Hegesipps Werk ruhende, immer aber eigene und selbständige Schilderung des Eusebius enthält (vgl. S. 224, Anm. 4).

der Verdunkelung der in den als θεῖα γραφά hochgestellten Schriften des Alten und Neuen Testamentes vorliegenden reinen Lehre der Apostel, welcher er grade wehren möchte. Und zum andern übersieht er ebenso die Gefahr, welche mit dem von ihm begonnenen Traditionalismus sich anbahnt, dass das jüdisch-alttestamentliche Wesen sich in die Kirche einschleichen und so der Judaismus auf anderem Wege in derselben zur Herrschaft kommen konnte. —

Dieser Neigung, die freiere innere Entwicklung der Kirche dem Einheitsbann der angeblich echten Ueberlieferung zu unterwerfen, geht bei Hegesipp, ohne freilich, so viel erkennbar, principiell und bewussterweise damit zusammenzuhängen, ein völliges Absehen von der Benutzung der hellenischen Philosophie und Speculation als eines Fermentes für die Darlegung, Begründung und Entwicklung der christlichen Wahrheit zur Seite. Hegesipp zeigt zwar durch Aneignung etlicher paulinischer Gedankengänge, dass er die Ergebnisse der Entfaltung der christlichen Gedanken nicht gradezu ablehnt; ihm selbst aber kommt kein Gedanke, auf diesem Wege der gnostischen Systeme, welche ihm sehr bedrohlich erscheinen, Herr zu werden. Es lässt sich dabei nicht entscheiden, ob dieser Abschluss gegen die philosophischen Einflüsse ein Ausfluss der persönlichen Individualität des Hegesipp oder durch die Verhältnisse der morgenländischen Gemeinden, in deren Mitte er lebte, veranlasst war.

Die Lehre von der menschlichen Freiheit nach Origenes' περὶ ἀρχῶν.

Von

Dr. **Paul Mehlhorn,**
Gymnasialoberlehrer in Leipzig.

Gerade uns Kinder einer durch die grossen speculativen Systeme dieses Jahrhunderts miterzogenen Zeit muss es immer von neuem hinziehen zu jenem ersten „Versuche einer Dogmatik, denkenden Christen dargeboten", welcher seiner ganzen Tendenz sowie einzelnen Hauptsätzen nach so manches mit neueren Erscheinungen gemein hat. Wie manche Parallelen liessen sich z. B. zwischen den Gedanken des Origenes und Richard Rothes ziehen!

Wenn nun H. Schultz [1]) mit Recht in der „Lehre vom Menschen und von der Willensfreiheit den eigentlichen Schlüssel zur Christuslehre des Origenes" erblickt, so lässt sich gewiss dieser Satz in Erwägung des Umfanges, welchen Origenes jener Lehre in seiner Schrift „περὶ ἀρχῶν" einräumt, und des Wertes, den er auf sie legt, dahin erweitern, dass dieselbe den Gravitationspunkt seines ganzen idealen Weltgebäudes bildet. Suchen wir daher im Folgenden seine Lehre von der menschlichen Freiheit nach dieser Hauptschrift möglichst klar, zusammenhängend und treu zu entwickeln und uns dabei möglichst davor zu hüten, dass

---

[1]) „Die Christologie des Origenes", Jahrb. für prot. Theol. 1875, S. 196.

wir unter dem Namen des Origenes Anschauungen des Rufinus vortragen.

Das Werk „Ueber die Fundamentallehren“ — so dürfen wir den griechischen Titel wohl übersetzen [1]) —, welches Origenes in seinem rüstigsten Mannesalter, noch vor seiner Auswanderung aus Alexandria (231) [2]) geschrieben hat, ist uns leider nur noch in Bruchstücken, besonders aus dem 3. und 4. Buche erhalten, wovon allerdings gerade das erstere den Schriftbeweis für die Freiheit des Willens zu führen sucht. Im Uebrigen sind wir bekanntlich auf die Uebersetzung des Rufinus aus dem Jahre 398 [3]) angewiesen, der jedoch nach seinem eigenen Geständnis [4]) dafür sorgte, dass diejenigen Sätze des Origenes, „quae reliquis ejus sententiis et nostrae fidei contraria videbantur“, als fremde Einschiebsel und Trübungen (inserta ab aliis et adulterata) beiseite blieben. Wörtlicher, weil ohne persönliche Sympathie, ging der feige, seiner früheren Verehrung für den alexandrinischen Meister aus Menschenfurcht abtrünnig gewordene Hieronymus in seiner der Rufinischen entgegengestellten Uebersetzung zu Werke, von der jedoch nur einige Proben in dem Briefe an Avitus auf uns gekommen sind [5]) und zur Controle des Rufinus dienen können. Wir haben also bei den Partieen, für welche Rufinus unser einziger Gewährsmann ist, ein kritisches „Caute lege!“ an den Rand zu schreiben, wie es der biedere de la Rue in seiner Ausgabe aus orthodoxer Aengstlichkeit bei den Ketzereien des Origenes tut.

1. Mit diesen regulativen Principien wenden wir uns zuerst der Frage nach dem Freiheits**begriff** zu.

Origenes unterscheidet [6]) unter den Creaturen solche, die von aussen bewegt werden: das Anorganische, und solche, welche den Grund der Bewegung in sich tragen: die orga-

---

1) Dem Sinne nach übereinstimmend mit Schnitzer, Wiederherstellungsversuch, und Redepenning in seiner Ausgabe, S. XXV.

2) Eus. H. e. VI, 24. Redep. a. a. O., S. XXX.

3) Redep. a. a. O., S. XLIV.

4) In der praefatio zum 3. Buch.

5) Schnitzer a. a. O., S. LII.

6) Fragm. S. 12 und 13 bei Redep.

nische Welt. Von den letzteren werden wieder die einen nur ἐξ ἑαυτῶν, d. h. durch ein immanentes, aber ungeistiges Princip, die andern dagegen, τὰ ἔμψυχα, ἀφ' ἑαυτῶν, d. h. durch eine Vorstellung in Bewegung gesetzt. Diese Vorstellung ist entweder ein blosser Instinct, der sich nur auf einen Zweck richtet wie bei der Spinne und Biene [1]), oder Vernunft, welche die natürlichen Triebe beurteilt und sich für oder gegen dieselben entscheidet nach den Ideen des καλόν und αἰσχρόν. Der Inhalt des καλὸν ist aber die Gottähnlichkeit, die auch schon viele Philosophen als höchstes Gut bezeichnen, die similitudo dei, die aber erst dadurch des Menschen wahres Eigentum wird, dass er sie mit dem eigenen Willen festhält. Dazu ist ihm aber nur die Fähigkeit gegeben, welche ihn schon an und für sich in den Adelsstand der imago dei erhebt [2]). Jene Potenz zu actualisiren, also das wirkliche καλῶς βιῶσαι, ist unsere Sache, nicht die Gottes oder der εἱμαρμένη [3]). Andrerseits sind auch die äusseren Anreizungen zum Bösen niemals zwingender Natur [4]).

Wir stossen damit zunächst auf den Begriff des αὐτεξουσίου als der formalen oder Wahl-Freiheit, die jedoch, da ihr eben das Ideal der Gottähnlichkeit vorschwebt, schon auf die reale Freiheit als ihre Vollendung hinweist. Darin, dass nur jene eine unmittelbare Mitgift des Schöpfers sein kann, stimmt also Origenes mit der altreformirten Dogmatik gegen die altlutherische überein [5]). Ebenso klingt es fast wie eine prophetische Verwahrung gegen den lapis aut truncus der Concordienformel, wenn ausdrücklich eine Gleichstellung des Menschen mit Holz und Stein zurückgewiesen wird [6]), oder gegen die Behauptung derselben, dass „ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit“, wenn

---

1) De pr. III, 1, 2.
2) III, 6, 1; II, 9, 2.
3) Fragm., S. 16.
4) III, 1, 3. 4.
5) Biedermann, Christl. Dogm., S. 410.
6) F. C., S. 661; de pr. III, 1, 5.

hervorgehoben wird, dass auch nach dem Fall noch Keime der Wiederherstellung nach dem Ebenbilde Gottes vorhanden seien [1]). Doch würde die unbedingte Unverlierbarkeit jener formalen imago dei, welche uns eigentlich in der Consequenz seines Systemes zu liegen scheint, in Origenes keinen Vertreter haben, wenn die von Rufinus so eifrig bekämpfte Meinung, dass die äusserste Gesunkenheit zur Tödtung und Vertierung der Sele führe [2]), wirklich die des Origenes wäre, denn die *ἄλογα ζῶα* verfallen sogar zuletzt der Vernichtung [3]). Da indes jene Stelle ein kurzes Fragment ist, so bleibt allerdings denkbar, dass darin die Meinung eines Anderen, etwa des Pythagoras, objectiv angeführt wird, während mir die Annahme eines bildlichen Sinnes wegen der speciellen Bezugnahme auf die Wassertiere gekünstelt erscheint [4]). Ueberdies hofft ja Origenes auch die einstige Erlösung des Teufels mit Zuversicht [5]). Ja, am Ende seines Werkes erklärt er es sogar für gottlos, den substanziellen Untergang eines Geistes anzunehmen, der für Gott empfänglich ist, und führt diese Meinung damit ad absurdum, dass sich diese Möglichkeit dann auch auf den Sohn Gottes erstrecken müsse, der ja auch wie die andern Geister dessen Ebenbild genannt werde [6]).

2. Die Realität seines Freiheitsbegriffes sucht nun Origenes teils aus Vernunftgründen, teils aus Bibelstellen zu beweisen, an deren Besprechung er auch jene anknüpft. Als Gegner hat er besonders den Gnosticismus im Auge mit seiner Unterscheidung von ursprünglich und definitiv pneumatischen und choischen, von Natur zur Seligkeit oder Verdammnis bestimmten Wesen [7]). Origenes macht dagegen einen speculativen und einen empirischen Einwand geltend. Eine solche aprioristische und willkürliche Scheidung passt nicht

---

1) F. C., S. 656; de pr. IV, 2, 36.
2) S. 8; vgl. I, 8, 4.
3) Fragm., S. 42.
4) Redep., Fragm., S. 8 Anm.
5) De pr. I, 6, 3.
6) IV, 2, 36. 37.
7) Fragm., S. 20.

nur nicht zu dem guten Gott des kirchlichen Glaubens, sondern nicht einmal zu dem doch immerhin gerechten Demiurgen der Gnostiker [1]). Wenn aber auch wirklich diese beiden ethischen Kasten zugegeben würden, so würden doch sicherlich Paulus und Petrus unter die Pneumatiker zu rechnen sein. Wie aber konnte eine pneumatische Natur die Christen eine Zeit lang verfolgen oder den Herrn verleugnen? Dass aber jenes Paulus und dieses Petrus selbst getan und nicht etwa ein anderer in ihnen, beweisen beide durch ihre Reue [2]).

Nach Bibelstellen, welche durch Ermahnungen, Drohungen oder Vorhaltung von Segen und Fluch an die Wahlfreiheit appelliren, braucht natürlich Origenes gleichfalls nicht lange zu suchen [3]). Dagegen würden ihm manche andere, welche die schrankenlose, auch die menschliche Selbstbestimmung erdrückende Allmacht oder auch die Prädestination voraussetzen oder lehren, noch mehr Verlegenheiten bereitet haben, wenn nicht grade in seinen Händen das Schicksal der heiligen Schrift das gewesen wäre, welches die Worte von Werenfels beschreiben:

„Hic liber est, in quo sua quisquis dogmata quaerit,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.“

Wenn also Ex. 4, 21 von einer Verhärtung Pharaos durch Gott die Rede ist, so geht grade hieraus wie aus der ähnlichen Ausdrucksweise des Apostels Paulus (Röm. 9) hervor, dass der Begriff von Natur fleischlicher oder geistlicher Menschen einen Widerspruch enthält. Denn wozu brauchte denn Gott jene erst zu verhärten oder dieser sich erst zu erbarmen? Pharao gehorcht übrigens auf die Zeichen und Wunder hin, ist also nicht von Natur verloren (*φύσεως ἀπολλυμένης*). Da er aber meistens allerdings ungehorsam war, so verhärtete ihn Gott deshalb, um zum Heile vieler an ihm seine Macht zu beweisen. Dass aber die Verhärtung

---

1) S. 21.
2) De pr. I, 8, 2.
3) III, 1, 6.

nicht Gottes Zweck, sondern die Folge menschlicher Schlechtigkeit ist, zeigt deutlich das Bild des Hebräerbriefes (6, 7f.) von dem Regen, der sowohl Früchte als Dornen hervorbringt. Es kommt eben auf die Bebauung oder Vernachlässigung des Bodens durch Menschenhand an. Wenn es also in der Bibel heisst, Gott habe einen Menschen verhärtet, so bedeutet das ungefähr soviel, wie wenn ein Herr zu seinem Diener, welcher dessen Milde gemisbraucht hat, sagt: „Ich habe dich verdorben.“ Der causative Ausdruck hat eben oft einen admissiven Sinn. Der Zweck dieser Zulassung ist aber, die Beschaffenheit des Menschen an den Tag zu bringen, nicht zwar für Gott, der alles im Voraus weiss, wohl aber für ihn selbst und die übrigen Vernunftwesen (λογικά), und damit dem Hochmut vorzubeugen, der vor dem Fall kommt, wie beim Teufel. Auch ist es des göttlichen Arztes vollkommen würdig, die Krankheit bis auf die Höhe der Krisis kommen zu lassen, statt durch zu frühe und halbe Massregeln dem Leichtsinne und Rückfällen Tür und Tor zu öffnen. Ist doch die Entwicklung der Sele nicht auf diese 50 Erdenjahre beschränkt.

Auch die schwierige Stelle Mc. 4, 12, nach welcher die Zuhörer Christi nicht hören sollen, um sich nicht zu bekehren, erledigt sich damit, dass eben die Stunde der Reife für sie noch nicht gekommen ist, und Gott ihnen also einen für ihren Unglauben gravirenden Umstand ersparen will.

Wenn ferner Gott nach Ez. 11, 29 ein fleischernes Herz an Stelle des steinernen setzen will, so ist das dasselbe, wie wenn der Erzieher seinem Zöglinge unter der Bedingung, dass dieser seine Selbstverhärtung aufgiebt, eine Verwandlung seines Wesens verspricht. Die „ψιλὰ ῥητὰ“ dieser Stelle würden ja unsere Verantwortlichkeit aufheben.

Beruft man sich für die Prädestinationslehre weiter auf Röm. 9, 16: „Nicht auf das Wollen und Laufen des Menschen kommt es an, sondern auf Gottes Erbarmen“, so wird doch jedermann zugeben, dass dieses Wollen und Laufen nichts Gleichgültiges oder Böses, sondern entschieden etwas Gutes ist. Wie aber könnte ein von vornherein verlorenes Geschöpf überhaupt etwas Gutes wollen? Die allerdings dunkele Stelle

erhält ihr Licht aus dem 127. Psalm. Denn das Wort: „wo der Herr nicht das Haus bauet, da arbeiten umsonst, die daran bauen“ u. s. w., soll uns nicht von dem Bau oder von der Bewachung der Stadt *in unserm Innern* abhalten, sondern nur daran erinnern, dass unser die Tat, Gottes aber der Segen ist.

Ebenso meint der Apostel, wenn er Phil. 2, 13 unser Wollen und Vollbringen von Gott ableitet, nur unser *Willensvermögen* überhaupt, nicht aber unsere einzelnen *Willensentscheidungen*.

Besonders schlagend klingt allerdings Röm. 9, 18 ff.: Gott kann wie der Töpfer gleichsam aus demselben Ton machen, was er will, Gefässe der Ehre wie der Schande. Aber der Apostel kann sich doch nicht ernstlich selbst widersprechen. Nun aber erteilt er doch anderwärts sowohl Lob als Tadel, ja macht 2 Tim. 2, 20 f. gradezu die Zugehörigkeit zu den Gefässen der Ehre davon abhängig, dass jemand sich selbst reinigt. Auch liegt ja in dem „ἓν φύραμα“ deutlich der Gedanke, dass nicht zwei Sorten von Selen aus Gottes Schöpferhand entspringen. Es ist einfach in dem Worte des Paulus die hinzuzudenkende Mittelursache übergangen.

Paulus redet also einmal vom rein *sittlichen* Standpunkte (τὸ πᾶν ἐφ᾽ ἡμᾶς ἀναφέρει), das andere Mal vom rein *religiösen* aus (τὸ πᾶν ἐπὶ τὸν θεὸν ἀναφέρειν δοκεῖ). Die Lösung dieser scheinbaren Antinomie ist darin zu finden, dass unser Handeln nie ohne Gottes ἐπιστήμη vor sich geht, dieses Wissen aber *keine Zwangswirkung* auf uns ausübt [1]).

3. Wenden wir uns von dieser gewiss mit bewundernswertem Scharfsinn gehandhabten, aber wegen ihrer allzugrossen Schärfe eben schartigen Beweisführung des Origenes wieder dem Erfahrungsgebiete zu, so stossen wir auf die Frage: *Wie ist denn aber mit jenem scheinbar absoluten Indeterminismus die tatsächliche, natürliche wie sittliche, Determination der verschiedenen Indi-*

---

1) Vgl. zu dieser ganzen biblisch-theologischen Erörterung Fragm., S. 16—42.

viduen zu vereinbaren? Hierauf ist zunächst zu antworten, dass Origenes gar kein absoluter Indeterminist ist, sondern dass auch nach seiner Anschauung die Fäden der einzelnen Handlungen allmählich sich zu einem sittlichen Habitus verweben, kurz, dass ihm der Begriff des Charakters durchaus nicht fehlt. Von der Sele Christi wird gesagt, dass, „quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu iam versum sit in naturam", und diese Sele wird allen übrigen wesentlich gleichgestellt: „Naturam quidem animae illius hanc fuisse, quae est omnium animarum, non potest dubitari" [1]). Dass aber diese Sätze der lateinischen Uebersetzung dem Geist der Urschrift entsprechen, zeigt in den Fragmenten die Anwendung von derartigen Attributen auf die Vernunft wie: ἐπὶ πλεῖον ἰσχυροποιηθεὶς καὶ τραφεὶς τῇ μελέτῃ καὶ βεβαιωθεὶς τοῖς δόγμασι πρὸς τὸ καλόν [2]).

Dieser Charakter bildet sich nun nach Origenes recht eigentlich in dem grossartigsten Sinne des Wortes „in dem Strome der Welt". Hat doch Gott gleich von Ewigkeit her eben die Zahl von νοεραῖς οὐσίαις geschaffen, die er mit seiner Vorsehung umfassen konnte; erst um ihretwillen ist die materielle Welt da, deren Mannigfaltigkeit ein Spiegelbild der mannigfaltigen Geisterwelt ist [3]); denn „das Vergängliche ist nur ein Gleichnis". Jene Vernunftwesen befinden sich nämlich nie in regungsloser Indifferenz [4]). Ihr Mangel an Wachsamkeit ist nun der Grund, dass eins nach dem anderen ἐξ ἰδίας αἰτίας zu Falle kommt [5]). Durch weitere Nachlässigkeit kann allmählich ein tieferes Sinken erfolgen [6]), und je nach dem Grade desselben wird den Vernunftwesen ihre Stellung angewiesen, entweder unter den verschiedenen Engelklassen [7]) oder auf Erden unter mehr oder weniger günstigen

1) De pr. II, 6, 5.
2) Fragm., S. 14 f.
3) S. 3 f. 9—11. 80; c. Cels. IV, 558 (vgl. Redep.).
4) De pr. III, 3, 5.
5) Fragm., S. 6.
6) De pr. I, 4.
7) De pr. I, 8, 1 (vgl. Fragm., S. 7).

Nationalitäts- und Familienverhältnissen [1]) und mit sehr verschiedenen Gaben und Zuständen [2]). Auch kann je nach seiner Würdigkeit ein *σκεῦος τιμῆς* in einem folgenden Leben in ein *σκεῦος ἀτιμίας* verwandelt werden und umgekehrt [3]). Unter den Gestirnen, die ja Hiob 25, 5 unrein genannt werden, also mit Vernunft und Willenskraft ausgerüstet sind [4]), leiden allerdings manche als seufzende Creatur mehr zum Schmucke der Welt und zum Heile der übrigen Wesen als um eigener Schuld willen [5]). In allen diesen Fällen aber wird der *νοῦς* mehr oder weniger zur *ψυχή*. Schon dieser Name, der von *ψυχρὸς* kommt, deutet auf den entstandenen Gegensatz zu dem göttlichen Wesen, das ja im Deuteronomium als Feuer bezeichnet wird. Die Sele, die jedoch zu ihrem Urstand zurückzukehren vermag, steht also wohl in der Mitte zwischen dem schwachen Fleisch und dem willigen Geist [6]).

Die speculativ aus dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit heraus construirte Präexistenz der Sele giebt sich aber auch empirisch kund, wenn Jakob seinen Bruder Esau schon im Mutterleibe bedrängt, wenn Johannes der Täufer den Gruss Marias schon vor seiner Geburt freudig vernimmt, wenn Jeremias Gott schon vor seiner Geburt bekannt und von ihm geheiligt ist [7]).

Jener vor diesem Erdenleben begonnene Kampf ums geistige Dasein setzt sich natürlich auf Erden fort, und zwar fällt der Anfang der Zurechnungsfähigkeit des Menschen mit dem Erwachen des sittlichen Urteils zusammen [8]). Betrachten wir bei dieser Gelegenheit die Feinde, mit welchen die menschliche Freiheit zu ringen hat, etwas näher.

Es giebt sowohl menschliche, d. h. von unserer eigenen Natur ausgehende Versuchungen, wie sie der Apostel

---

1) Fragm., S. 77 f.
2) De pr. II, 8, 4; III, 3, 5.
3) Fragm., S. 40.
4) De pr. I, 7, 2 f.
5) II, 9, 7.
6) II, 8, 3 f.
7) I, 7, 4.
8) I, 3, 6.

im Auge hat bei dem Worte: „es hat euch noch keine denn menschliche Versuchung betreten“, als auch dämonische, die schon nach dem angeführten Spruche als die schwereren anzusehen sind. So brauchen Hunger und Durst, sowie der Geschlechtstrieb, die auf falsche Weise und im Uebermass befriedigt werden und mithin zur Sünde führen können, nicht notwendig vom Teufel erregt zu sein; ebenso wenig die übrigen Affecte wie Zorn und Traurigkeit, obgleich auch in diesen natürlichen Regungen Keime zur Sünde liegen [1]).

Welche Stellung nehmen nun diese Regungen in dem Organismus des aus Leib, Sele und Geist bestehenden menschlichen Wesens ein? [2]) Eine dreifache Antwort wäre denkbar, entweder: 1) „Zwei Selen wohnen, ach, in meiner Brust“, eine göttlichere und eine niedrigere; oder: 2) die an sich todte Körperlichkeit erhält ihr Leben aus der Sele und setzt sich nun in ein feindliches Verhältnis zum Geist; oder: 3) unsere Sele bildet zwar eine Einheit, aber eine zusammengesetzte; sie besteht aus einem vernünftigen und einem unvernünftigen Teil und dieser wieder aus zwei Affecten, Begierde und Zorn. Für diese letztere, von einigen griechischen Philosophen vertretene Meinung giebt es keinen biblischen Beleg, während sich für jede der beiden andern mancherlei aus der Schrift anführen lässt.

Welche derselben ist nun die Ansicht des Origenes selbst? Er fällt, wenigstens nach der Uebersetzung des Rufinus, kein entscheidendes Urteil, sondern überlässt dieses am Schluss einer ziemlich objectiv gehaltenen Erörterung dessen, was für jede spricht, dem Leser. Aber ebenso wenig als sein Freiheitsbegriff völlig indeterministisch ist, ebenso wenig scheint Origenes in dieser Frage in vollständiger Indifferenz zu verharren. So hat denn auch Redepenning als die wahre Meinung des Origenes die von den zwei Selen hingestellt, während Schnitzer ihn das menschliche Princip der Sünde in der Körperlichkeit suchen lässt. Das letztere scheint mir in den Augen unseres Denkers wenigstens die überwiegende

1) De pr. III, 2, 1—3.
2) III, 4.

Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Erstens schliesst nämlich Origenes den wider seinen Willen ziemlich lang gewordenen Excurs über die Lehre von den zwei Selen (ampliori quam voluimus usi excursu) gleichsam mit der Entschuldigung, dass ihn dabei das Bedürfnis nach Vollständigkeit bestimmt habe (uti ne latere nos putarentur ea, quae moveri solent etc.) [1]. Dazu kommt zweitens, dass er am Schlusse des ganzen Kapitels im Namen der Gegner jener Lehre auf die Parallele mit der dualistischen Prädestinationslehre der Gnostiker hindeutet. Diese Analogie aber musste für Origenes bei seinem scharfen Gegensatz gegen den Gnosticismus sicherlich schwer ins Gewicht fallen. Endlich drittens lösen sich nicht nur für unser Denken in der Tat die in Frage kommenden Probleme ohne die Annahme einer besonderen anima carnalis, sondern es werden ausdrücklich im Namen der Gegner derselben mehrere dafür aufgestellte Beweise entkräftet. Redeweisen wie die des Galaterbriefes (5, 17): „Das Fleisch gelüstet wider den Geist“ oder des Römerbriefes (7, 23): „Das Gesetz in den Gliedern führt einen siegreichen Kampf mit dem Gesetz im Geiste“ werden ebenso gut als Personificationen erklärt wie diejenige der Genesis (4, 10): „Das Blut Abels schreit gen Himmel.“ Noch wichtiger ist die Zurückweisung einer besonderen anima carnalis als Quelle der Sünden der Selbstsucht, die ja auch Werke des Fleisches hiessen und doch nicht aus dem todten, selenlosen Fleische entsprängen. Diesem Einwurf wird entgegnet, die sündige Sele heisse eben a parte potiori Fleisch, obgleich — das dürfen wir aus dem Früheren hinzusetzen [2]) — es doch auch vorfleischliche Sünden giebt wie die des satanischen Hochmutes.

Nach alledem scheint mir die Annahme einer besonderen anima ex seminis traduce generata, wie Rufinus sich ausdrückt, bei Origenes nicht statthaft, ja mit dessen offenbarem Creatianismus [3]) principiell unvereinbar.

---

1) De pr. III, 4, 3.
2) Fragm., S. 25.
3) S. 11.

Wenn wir nun jenen Anreizungen, die aus unserer körperlichen Natur aufsteigen, über das rechte Mass hinaus nachgeben, so knüpfen die Dämonen an dieselben an und bieten uns immer neue Gelegenheiten zur Sünde. Diese wird dadurch vergrössert, so dass aus der Liebe zum Gelde Habsucht, ja Raub und Mord entstehen kann. Dass aber hier wirklich gemäss Eph. 6, 11f. Dämonen im Spiele sind, geht aus der oft bis zum Wahnsinn gesteigerten Pein solcher Leidenschaften wie Liebe und Zorn, Freude und Traurigkeit hervor [1]). Also nicht bloss bereits im Strome der vorirdischen, sondern auch der aussermenschlichen Welt bildet sich der Charakter.

Und nicht allein den Willen der Menschen berücken die Dämonen, sie verfinstern auch die Geister der Menschen mit ihrer falschen Weisheit, teils aus Irrtum, z. B. die der griechischen Philosophen, teils aus Bosheit und Neid; so diejenigen der wahren Christen, welche zu der Stufe emporklimmen, von der sie selbst herabgesunken sind [2]).

Gegenüber der imposanten Gewalt dieser geheimnisvollen Mächte könnte es manchmal scheinen, als ob Origenes die strenge Consequenz seines Freiheitsbegriffes vergässe und hart an den vollen Determinismus anstreifte. Aber bei genauerem Zusehen lässt sich der Schluss auf letzteren in derartigen Stellen doch vermeiden. Wenn z. B. Origenes sagt, dass die Dämonen den Geist völlig in Besitz nehmen, der ihnen durch Unmässigkeit einmal die Tür geöffnet hat, zumal wenn kein glänzendes Vorbild der Tugend denselben zum Widerstande angetrieben hat [3]), so hat hier nicht nur der Mensch die Initiative ergriffen, sondern es wird auch gradezu durch den letzten Conditionalsatz die Möglichkeit des Widerstandes hervorgehoben. Wenn er ferner erklärt, dass die Einwirkungen der bösen Geister bis zur völligen Besessenheit mit Ausschluss der eigenen Geisteskraft der Besessenen oder bis zu einer solchen Verzerrung des selbstbewussten Geistes

---

1) De pr. III, 2, 2.
2) III, 3, 3f.
3) III, 2, 2.

gehen können wie bei Judas Ischarioth, so ist eben der erstere Fall unter die Krankheitszustände zu rechnen und zwar seiner Ursache nach, nicht aber für seine Dauer sittlich zu beurteilen; in letzterem aber ist die Verantwortlichkeit noch gar nicht unbedingt aufgehoben [1]). Freilich erkennt Origenes an einer andern Stelle [2]) an, dass wohl kein Mensch dem Andrang all dieser vereinigten Kräfte Stand halten könne, ja vielleicht nicht einmal dem einer einzigen; aber damit ist doch nur gesagt, dass die menschliche Natur ihr Mass hat. Diese Schranke braucht man aber nicht grade in der Willenskraft selbst, sondern kann sie ebenso gut in der getrübten sittlichen Einsicht suchen. Ja, selbst von der gesunkensten Geisterklasse heisst es noch, dass sie mehr nicht bekehrt werden will als kann [3]).

Also unsern Willen zwingen können die Versuchungen nicht. Unsere Vernunft hat dagegen eine Waffe in der Erinnerung an die eigenen guten Vorsätze oder an die christliche Lehre [4]). Kann sich doch die reine Sele durch Enthaltsamkeit und fromme Belehrung sogar Anteil an der Prophetie und andern göttlichen Gaben verschaffen [5]). Aber auch nach dem Fall bleiben, wie wir schon oben sahen, Keime der Wiederherstellung zurück [6]).

4. Zur vollen Entfaltung derselben bedürfen aber die Selen, die ja überirdischen Angriffen ausgesetzt sind, auch überirdischer Hülfe: der Erlösung [7]).

Trotz der menschlichen Freiheit weiss Gott doch alles bis aufs kleinste herab voraus [8]), und dies providere bildet die Grundlage seiner providentia. Wie nicht einmal ein Sperling ohne den Vater im Himmel zur Erde fällt [9]), so

---

1) De pr. III, 3, 4.
2) III, 2, 5.
3) I, 8, 4.
4) III, 1, 4.
5) III, 3, 3.
6) IV, 2, 36.
7) III, 5, 6.
8) Fragm., S. 25. De pr. II, 9, 8; III, 5, 5.
9) De pr. III, 2, 7.

wägt Gott auch jedem einzelnen gerecht und weise die Art und Dauer seiner Versuchungen zu und bestimmt den Zeitpunkt, in welchem sie an ihn herantreten sollen, wie beim Wettkampf ja auch die passenden Gegner für einander ausgesucht werden. Aber notwendig ist deswegen der Sieg des Menschen noch nicht; sonst fehlte ja für uns der Antrieb zum tapfern Kampfe und der Grund zur Verleihung der Palme. Daher fährt denn auch Paulus, nachdem er die Korinther daran erinnert, dass nur menschliche Versuchungen sie bis jetzt getroffen haben, nicht fort: „auf dass ihr es ertraget“, sondern: „auf dass ihr es könnet ertragen“ [1]).

Aber Gott tut noch mehr. Ohne die Willensfreiheit seiner Geschöpfe zu beschränken, lässt er sie doch in andere Lagen geraten, als die sie erstrebten, und zwar so, dass sie immer dem allgemeinen Besten dienen, indem sie etwa zur Unterstützung oder Prüfung anderer verwendet werden [2]). Und er zieht seine Hand weder am Ende dieses Lebens noch am Ende dieser Welt von den Menschen ab. Vielmehr werden aus den Verschiedenheiten, welche sich dann noch vorfinden werden, ohne Zweifel die Verschiedenheiten einer neuen Welt hervorgehen [3]). Ueberhaupt hat uns der Schöpfer den natürlichen Wahrheitstrieb gewiss nicht als unerfüllbare Sehnsucht eingepflanzt, sondern ihm die allmähliche Befriedigung verbürgt. So ist zunächst das Paradies, ein Ort auf Erden, gleichsam ein Auditorium für die abgeschiedenen Selen. Von da steigen sie in verschiedener Schnelligkeit, je nach ihrer Würdigkeit, zu höheren Stufen und Sphären auf, wo sie mit dem Brot des Lebens und der Speise der Wahrheit und Weisheit genährt werden, wo Engel als principes und rectores sie belehren und erziehen, wo sie zuerst immer das Was und dann das Warum, den causalen und teleologischen Zusammenhang erkennen, so dass sie allmählich zu der [imago und] similitudo dei wiederhergestellt werden [4]).

1) De pr. III, 2, 3.

2) II, 1, 2.

3) II, 1, 3.

4) II, 11, 3—6 und Redep. zu 3. Das „imaginem et“ ist wohl ein misverständlicher Zusatz des Rufinus (vgl. oben S. 236f.).

Denn auch trotz tiefer Gesunkenheit verlässt Gott den Sünder nicht. Im Gegenteil ist es vom rein soteriologischen Standpunkte aus sogar besser, wenn die Sele wirklich vom Fleische in Besitz genommen wird, als wenn sie indifferent zwischen gut und böse schwebt, weil dieser Zustand der Lauheit zugleich der Bekehrung eine gewisse Apathie entgegensetzt [1]). Dagegen ist die Sünde grade der Brennstoff für das Läuterungsfeuer, das „Holz, Heu und die Stoppeln“, welche sich zur rechten und auf angemessene Zeit zur Strafe entzünden. Oder ohne dies Bild gesprochen: durch Gottes Kraft tritt vor das Gewissen des Menschen die Geschichte seiner ruchlosen Handlungen, mit denen er seiner Sele ihr jeweiliges Gepräge aufgedrückt hat. Dieses Feuer kann peinlicher werden als der Tod und brennt auch nach demselben fort. Damit verbindet sich das entsetzliche Gefühl der Zerrissenheit in der Disharmonie mit sich selbst, dessen Qual schliesslich den gesunkenen Geist unzweifelhaft zu neuer Sammlung und so zur Wiederherstellung treibt.

Nur beiläufig sei hier auf die andern Strafen hingewiesen, welche Origenes dem Bild vom Feuer an die Seite stellt: die Zerteilung des ungerechten Haushalters, worunter er vielleicht — nach der von ihm zuletzt angeführten Deutung — die Trennung des dem Menschen beigesellten, aber von ihm misachteten Schutzengels von der menschlichen Natur versteht, die nun unter die Ungläubigen verwiesen wird, und die Hinausstossung derselben in die äusserste Finsternis, nämlich der Unwissenheit. Auf die nebenhergehende äusserliche Deutung, die Rufinus anführt, dass, gleichsam nach dem Grundsatze „mens nigra in corpore nigro!“ auch die Auferstehungs*leiber* von verschiedener *Helligkeit* sein würden, und die von ihm verschwiegene, die Hieronymus mitteilt, der dunkle Körper sei der menschliche, und es sei hier von Origenes eine Rückkehr der Gottlosen in menschliche Körper, also die Pythagoräisch-Platonische Metempsychose gelehrt, kommt uns zwar hier weniger an, doch lässt sich beides mit einander vereinigen

---

1) De pr. III, 4, 3.

und die Wahl der einen durch den Freund, der anderen durch den Gegner des Origenes sich sehr wohl erklären [1]).

Zu jenen allgemeinen pädagogischen Erlösungsmitteln der göttlichen Vorsehung tritt nun noch die specifische Wirksamkeit des Erlösers.

Da nämlich in den letzten Zeiten das ganze Menschengeschlecht, sowohl die, welche der Leitung bedurften, als auch die, welche mit derselben betraut gewesen wären, verderbt war, so genügten nicht mehr solche oder ähnliche Helfer — unter welchen letzteren ich nicht wie Redepenning wieder Menschen, sondern der Steigerung wegen Engel verstehe. Der Schöpfer selbst musste sich vielmehr der Gefallenen annehmen und sowohl die Kunst zu führen als zu folgen wiederherstellen. Deshalb entäusserte sich der eingeborene Sohn Gottes, das Wort und die Weisheit des Vaters, nahm Knechtsgestalt an und lehrte durch seinen Gehorsam bis zum Tode den Gehorsam, durch die heilbringende Unterwerfung seiner Feinde die Herrschaft; mit der Uebergabe seines Regimentes an den Vater aber wird er dereinst seinen Gehorsam krönen [2]).

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Christologie des Origenes hier erschöpfend darzustellen, was ja übrigens erst kürzlich H. Schultz am angeführten Orte getan hat, sondern nur, das Erlösungswerk Christi in seinem Verhältnis zur Freiheit der zu Erlösenden zu betrachten. Es handelt sich dabei einerseits um die Wirksamkeit des ewigen Logos und andererseits um die des irdischen Christus.

Der ewige Logos, in dem alle Weisheit ihren Ursprung und Halt hat [3]), giebt allen Vernunftwesen zur richtigen Erfüllung ihrer Bestimmung soviel Anteil an sich, als sie Liebe zu ihm haben. Seine eigene Sele wird demnach ihm, d. h. der Weisheit Gottes, von Anfang an unzertrennlich angehangen haben [4]). Diese Einwohnung des allgegenwärtigen

1) De pr. II, 10, 4—8.
2) III, 5, 6.
3) I, 2, 5.
4) II, 6, 3 f.

Logos erstreckt sich also auf Engel wie auf Menschen; ja auch die sündigen Wesen tragen gleichsam Samenkörner der Weisheit und Gerechtigkeit, d. h. Christi, in sich. Vollkommener und offenbarer aber als in anderen Heiligen findet diese Einwohnung in den Erzengeln Gabriel und Michael statt, weshalb auch die Vollendung jener ein „den Engeln Aehnlichwerden“ genannt wird [1]). So hat denn Christus auch schon vor seiner Menschwerdung durch Moses und die Propheten geredet wie nach seinem Tode wieder durch die Apostel [2]). Die Participation an ihm verhilft aber zur Adoption bei Gott [3]).

Gegenüber dieser überirdischen Wirksamkeit tritt die auch zeitlich auf ein Jahr und wenige Monate beschränkte [4]) irdische für das System des Origenes etwas in den Hintergrund. Das Motiv der Annahme von Fleisch und Blut und einer menschlichen Sele ist das der möglichsten Gleichstellung mit den Menschen behufs eindringlicherer Vorbildlichkeit, und ich glaube, dass man hier schwerlich viel von den Worten des Rufinus mit Redepenning auf Rechnung einer beabsichtigten Polemik desselben gegen die Apollinaristen zu setzen hat [5]). Christus entfaltet nun eine Lehrtätigkeit von staunenswertem Erfolge [6]), wird den Schwachen ein Schwacher, um allen alles zu sein, und erreicht den Tiefpunkt dieser Erniedrigung im Kreuzestod, weshalb auch Paulus (1 Kor. 2, 2) den schwachen Korinthern nichts als diesen zu predigen weiss [7]). Eine andere als vorbildliche, etwa eine satisfactorische Bedeutung des Todes Jesu wird dagegen nirgends erwähnt. Diesem Leiden folgen ähnliche Kämpfe und Leiden in ausserirdischen Regionen [8]), während ihm dagegen keine ähnlichen vorausgegangen

---

1) De pr. IV, 2, 28f. (vgl. II, 11, 6; I, 3, 6f.). Fragm., S. 6.
2) De pr. I, 1, 1.
3) IV, 2, 32.
4) Fragm., S. 49.
5) De pr. IV, 2, 31.
6) Fragm., S. 49.
7) De pr. IV, 2, 31.
8) Fragm., S. 79.

sind [1]). Ausserdem wirkt Christus (nach 1 Joh. 2, 1 f.) als Fürsprecher (Paraklet) für uns.

5. Das herrliche Ziel nun, auf welches dies ganze göttliche Weltdrama hinstrebt, ist die consummatio omnium oder die ἐπανόρθωσις [2]); der Ausdruck ἀποκατάστασις τῶν πάντων ist in den Fragmenten nicht enthalten. Dann wird Gott alles in allen sein, d. h. in allen Vernunftwesen, während selbstverständlich die Sünde, aber auch die ἄλογα ζῶα und die ἄψυχα vergehen und auch die σώματα in das μὴ ὄν zurückkehren [3]). Auch die Heiden nämlich wohnen unter dem Schatten Christi, d. h. stehen unter seinem Einflusse und kommen dadurch zum Heil [4]). Ja, auch der Teufel, der ja wegen seiner ursprünglichen Lichtnatur als Lucifer bezeichnet und von Christus mit einem Blitz verglichen wird [5]), und seine Engel werden am Ende durch verschiedene Läuterungsmittel zur allgemeinen Harmonie zurückgekehrt sein [6]), und selbst der Tod, dieser letzte Feind, wird seiner Substanz nach ein ewiges Leben haben, nachdem sein gottfeindlicher Wille gebrochen ist [7]).

Freilich kann diese Verwandlung nicht mit einem Schlage, sondern nur allmählich in unermesslichen Aeonen sich vollziehen [8]), und zwar darum, weil die Unterwerfung der Vernunftwesen eine innerliche, durch Wort und Vernunft, nicht durch blossen Zwang vor sich gehende sein soll [9]). Daher muss eben der Geist von Stufe zu Stufe aufsteigen, von immer höheren Mächten immer höhere Unterweisung empfangen und schliesslich gleichsam in der Prima dieses heiligen „Gymnasiums“ Christus selbst zum Ordinarius bekommen [10]).

---

1) De pr. II, 3, 5.
2) Z. B. III, 6, 1. Fragm., S. 81.
3) Fragm., S. 9, 42, 81.
4) De pr. II, 6, 7.
5) I, 5, 5.
6) I, 6, 3.
7) III, 6, 5.
8) III, 6, 6.
9) I, 6, 1; 2, 10.
10) III, 6, 9.

Diese Hinleitung aller Heiligen zum ewigen Evangelium ist die zweite Ankunft des Herrn in Herrlichkeit [1]).

Die Existenzart der Wesen bei der Vollendung der Welt scheint Origenes als eine körperlose zu denken [2]), während Rufinus allerdings nicht müde wird, die Fortdauer eines verklärten Leibes zu verfechten, da nur die Trinität körperlos sein könne [3]). Doch wird auch nach ihm wenigstens die Verschiedenheit der Leiber mit der des Abfalles aufhören [4]). Jedenfalls aber ist die Speise der Vollendeten, deren Aufenthaltsort jenseits der sphaera ἀπλανής, der bewegungslosen, die niederen Sphären überragenden Weltkugel zu suchen ist [5]), keine irdische, sondern die Anschauung und Erkenntnis Gottes, die aber wohl nach der Ansicht des Origenes nie die absolute wird, da ja selbst die Erkenntnis des Vaters durch den Sohn nicht an dessen Selbsterkenntnis heranreicht [6]).

Nur eine Frage bleibt uns noch übrig: ob nämlich auch aus dem Zustand der Apokatastasis noch ein Rückfall möglich ist. Rufin bestreitet es [7]); die Fragmente aber setzen es offenbar voraus, wenn sie die Körper mit dem Zusatz in das μὴ ὄν aufgelöst werden lassen: um bei abermaligem Abfall wieder Existenz zu gewinnen [8]). Ist ja doch in Gott allein die Güte eine ursprüngliche und substanzielle, bei den Creaturen aber eine accidentielle [9]), so dass auf sie wohl nie streng wörtliche Anwendung findet, was von der Sele Christi gesagt wird: nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati [10]).

Allerdings schliessen die Fragmente [11]) in Bezug auf die

---

1) De pr. IV, 2, 25.
2) Fragm., S. 9. 43. 81.
3) De pr. I, 6, 4; II, 2, 1; III, 6, 4. 6; IV, 2, 35.
4) III, 6, 4.
5) II, 3, 7. 5.
6) Fragm., S. 81.
7) De pr. III, 6, 3.
8) Fragm., S. 9.
9) De pr. I, 2, 13.
10) II, 6, 5.
11) Fragm., S. 81.

Auflösung der Körper mit dem Satze: ὥστε τοῦτο ἀεὶ γίνεσθαι. Es kommt aber darauf an, ob man das ἀεὶ in dem Sinn von: „auf immer“ oder „in steter Wiederholung“ auffasst, und mir wenigstens scheint das letztere sprachlich und sachlich vorzuziehen. Schwankend könnte man ferner werden bei einer Stelle der Uebersetzung [1]), wo in einem Atemzuge gesagt wird: die Tugend der Vollendeten wird zu einer bleibenden gemacht, und doch wieder: wir können diese Stufe kaum durch die unablässige göttliche Einwirkung, wenn überhaupt einmal, erreichen, und die Selbstgenügsamkeit auf derselben würde einen allmählichen, wenn auch nicht definitiven Fall nach sich ziehen. Eine Lösung dieses scheinbaren Widerspruches innerhalb der Uebersetzung selbst kann wohl nur darin bestehen, dass man die letzten Worte nicht auf die Zeit der allgemeinen Apokatastasis, sondern auf die anticipirte Vollendung eines einzelnen bezieht. Dann würde sich uns das Urteil ergeben: der strenger kirchliche Rufinus ruht mit seinem Denken in einem vollendenden Weltabschluss aus, der unabhängigere und speculativere Origenes dagegen kommt über das „πάντα ῥεῖ“ nicht hinaus, sondern betrachtet die Vollendung der geistigen Creaturen nur als ewiges, in gewissen Perioden vorübergehend erreichtes Ziel der endlosen Weltentwicklung.

---

1) De pr. I, 3, 8.

Zur Frage vom Ursprung des Mönchtums.

Von

Dr. Gass.

Weingartens Abhandlung: „Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter“, mit welcher sich diese Zeitschrift im vorigen Jahre eröffnete, und die seit kurzem vollendet vorliegt, ist mit vielseitigem Beifall und Interesse aufgenommen worden. An einer lange vernachlässigten Stelle der alten Kirchengeschichte dringt sie mit freimütiger kritischer Forschung ein, um eine überraschende Vermutung an die Stelle dessen treten zu lassen, was sich als unbestrittene Annahme in den Lehrbüchern vererbt hatte. Ihr Verdienst ist unzweifelhaft, frische Kraft der Untersuchung und Lebhaftigkeit der Sprache erhöhen ihren Wert. Dass ihr Inhalt ganz unbeanstandet bleiben werde, erwartet der Verfasser schwerlich. Das Ueberlieferte pflegt sich jederzeit zur Wehre zu setzen, ehe es den Streichen der Kritik erliegt; auch werden hier Fragen angeregt, die sich ihrer Weitschichtigkeit wegen nicht mit einem Schlage erledigen lassen. Mit den speciellen Ergebnissen verbindet sich zugleich eine allgemeinere Auffassung, die für die Beurteilung des einzelnen nicht gleichgültig sein kann. Und grade in dieser letzteren Beziehung glaube auch ich kürzlich das Wort nehmen zu sollen; der Verfasser hat mir durch Erwähnung einiger von mir getanen Aeusserungen selbst Veranlassung gegeben [1]).

---

[1]) Man vgl. Bd. I, Hft. 1 u. 4 dieser Zeitschrift. Die beiden Hälften der Abhandlung werden durch I u. II nebst Angabe der Seitenzahl im

Weingartens Resultate geben von der ersten Epoche des Mönchlebens ein völlig verändertes Bild. Aegypten bleibt als älteste Heimat stehen, dagegen werden die Anfänge beträchtlich herabgerückt. Eusebius und Constantin haben das Mönchtum nicht gekannt, das Constantinische Zeitalter kommt in Wegfall, und was ihm angehört, wie namentlich die Figur des Antonius, findet, statt für historisch zu gelten, seine bessere Erklärung als Reflex eines später aufgestellten Mönchsideals, als Gebilde einer phantastisch historisirenden Tendenz, welche bemüht war, durch ein vorangestelltes bewundernswürdiges Vorbild die Ehre des ganzen Standes zu sichern. Sodann aber soll der eigentliche Anstoss in der Uebertragung gewisser althergebrachter Formen des ägyptischen religiösen Volkslebens, besonders des Serapisdienstes gesucht werden. Auf das Vorhandensein eines christlichen Mönchtums lassen uns erst die Jahre Kaiser Julians mit Sicherheit schliessen; und nicht durch Athanasius, der auch die Vita Antonii nicht geschrieben haben kann, sondern erst nach 380 hat sich die klösterliche Lebensform auf das Abendland übertragen, um hier in eine culturhistorische Bestimmung einzutreten. Sonstige Anknüpfungen sind ganz allgemeiner Art und führen immer nur zu dem längst vorhandenen und allmählich schärfer entwickelten asketischen Trieb zurück, nicht zu derjenigen Ausprägung, die das Mönchtum erst zu einem solchen macht.

Es sei mir erlaubt, mit Uebergehung der speciellen Behauptungen an diesen letzteren Gesichtspunkt anzuknüpfen. Was Weingarten hervorhebt, ist oft genug anerkannt worden, dass in dieser Erscheinung zwei Momente zusammenlaufen, das eine der Entsagung und Selbstaufopferung, das andere der Weltflucht; das erstere ist christlich oder muss wenigstens als Ausläufer des christlichen Principes verstanden werden, das letztere ausserchristlich und aus der Fremde eines orientalischen Cultus herübergenommen. Weingarten legt auf diese

---

Folgenden unterschieden. (Der Aufsatz Weingartens ist auch, aus unserer Zeitschrift abgedruckt, als eigene Schrift erschienen: Gotha, F. A. Perthes, 1877; VII, 65 S. in 8°; Preis 1 M. *Die Red.*)

Unterscheidung offenbar grosses Gewicht und sucht in ihr die Lösung des ganzen Problems, soweit es ein religiöses und sittliches ist. Aeltere Kirchenhistoriker, welche übrigens an der geschichtlichen Tradition festhaltend und ohne Kenntnis jener Serapisdiener nach anderen und weit ferner liegenden Einflüssen wie der ägyptischen Therapeuten greifen mussten, könnten sich doch mit dieser Herleitung sehr wohl einverstanden erklären. Neander geht noch weiter, indem er die ganze „asketische Richtung“ und daher auch dieses besondere Erzeugnis derselben als „etwas nicht aus dem Christentum an und für sich rein Hervorgegangenes“ bezeichnet. Mit einer so ungefähren Erklärung ist es freilich noch nicht getan, und wir gelangen weiter, wenn wir uns mit Mangold und anderen zwar die Enthaltungen noch als Folgerung der christlichen Lebensaufgabe gefallen lassen, aber nicht so die anachoretische Form, in welche sie durch das Mönchtum eingedämmt wurden, weil der Zug nach persönlicher Vereinsamung dem urchristlichen Leben durchaus fremd ist und weder durch die Figur des Täufers Johannes, die nachher herbeigezogen wurde, noch durch Christi eigenen Wüstenaufenthalt berechtigt wird. Es hat also seinen guten Sinn, wenn kirchliche oder häretische Abstinenz, Fasten, Ehelosigkeit, Monogamie und rigoroser Montanismus und ebenso Erhebung über alles sinnliche Wohlgefallen, wie es die Alexandriner forderten, als Zweige desselben Baumes beurteilt werden, welcher aber darum noch nicht dieselbe Wurzel habe mit dem fremden Gewächs des Eremitentums [1]).

Die Unterscheidung ist einzuräumen, nur glaube ich, dass sie noch nicht über die Schwierigkeit hinweghilft. Verhehlen wir uns nicht, dass diese beiden Quellen sehr leicht zusammenfliessen konnten; das allgemeinere Motiv eines Kampfes wider die Welt und ihre Güter und Genüsse umfasste beide. Wenn es unserer heutigen Ethik geläufig ist, den Weltstoff, in welchem Wohnung zu machen das Christentum gebietet, herauszuziehen und von der anhaftenden Weltlichkeit unabhängig zu denken: so lagen doch in dem damaligen Zustand beide

---

[1]) S. Weingarten I, S. 6.

dicht neben einander, und es bedurfte nur eines Anstosses, um die Meinung hervorzubringen, dass die Gefahren des Fleisches erst durch Zurückziehung von der Menge glücklich bekämpft werden. Ein hoher Grad von sittlicher Kraft und von Klarheit des Urteils wäre erforderlich gewesen, um ohne weiteres und sozusagen kunstlos in die fernere Laufbahn der Weltüberwindung einzutreten. Es ist eine andere Welt, in die das christliche Princip eindringen soll, eine andere, die es vielmehr niederzuhalten und zu besiegen unternimmt, aber welche Stärke und Folgerichtigkeit hätte dazu gehört, um ohne Vermischung beide Wege zu verfolgen! Die sittliche Aufgabe hatte schon längst eine Abstufung in sich aufgenommen, und das Zugeständnis war gemacht, dass die grosse Mehrzahl an dem gewöhnlichen Menschenverband, dessen Sorgen und Annehmlichkeiten Teil nehmen dürfe, sobald nur von einer auserwählten Minderzahl der höhere Standpunkt der Enthaltsamkeit rein erhalten werde. Auf den Klerus allein hatte sich diese Steigerung nicht beschränkt, und durch die Vergrösserung der Gemeinden wurde sie begünstigt. Die Ausbreitung der Kirche drängte in die Weite, aber eine innere Scheu brachte Schranken mit, die selbst mitten in diesem angewachsenen kirchlichen Volksleben die bereits angelegte Teilung fortzuführen geeignet waren. War einmal ein anachoretischer Versuch gemacht: so schöpfte er unter solchen Umständen leicht aus denselben Gründen Nahrung, die bisher nur für die Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) gesprochen hatten. Je gründlicher und tiefer die kirchliche Gemeinschaft in alle vorhandenen bürgerlichen und socialen Verhältnisse eingeführt wurde, desto weniger fand sich der asketische Trieb in gleichem Grade befriedigt; je mehr der Umfang wuchs, desto eher schien der Charakter gefährdet, oder aber dieser Standpunkt suchte einen Ausweg, indem er für seine Anhänger doch wieder eine Art von Weltlosigkeit beanspruchte, die der grossen Menge nicht auferlegt werden konnte.

Es hat eine innere Wahrscheinlichkeit, dass die Epoche der ersten Ausbreitung in die Massen ungefähr mit der Aussonderung einzelner Kreise zusammenfiel, weil dabei zweierlei

sich gegenseitig hemmende Bestrebungen zusammenwirkten, und das Constantinische Zeitalter geht jedenfalls in der Weise voran, dass es die allgemeinen Bedingungen darbietet, unter denen die mönchische Isolirung aufkommen konnte.

Für eine vorgeschrittene Anerkennung des asketischen Principes liefern bekanntlich die apostolischen Kanones zu Anfang des vierten Jahrhunderts einen auffälligen Beweis. Ihr Gebot geht dahin, dass wer aus Abscheu und nicht der Uebung wegen (*οὐ δι' ἄσκησιν ἀλλὰ διὰ βδελυρίαν*) sich des Fleisches, des Weins und der ehelichen Gemeinschaft enthält, als Kleriker oder Laie zurechtgewiesen, entsetzt und aus der Kirchengemeinschaft ausgewiesen werden solle. Hier wirkt der universelle Gedanke christlicher Frömmigkeit und unbefangener Schätzung des Creatürlichen noch fort und lässt sich doch eine ausdrückliche Beschränkung gefallen. An ein vorhandenes Mönchtum erlauben die Worte nicht zu denken, wohl aber setzen sie schon eine starke Gewöhnung an das Motiv der Askese voraus, denn durch dieses soll gerechtfertigt werden, was sonst als lästerlicher Verstoss gegen die pflichtschuldige Hochachtung alles Geschaffenen beurteilt und gestraft werden muss [1].

Noch weit ausdrücklicher wird durch die Erklärung des Eusebius in der Demonstratio evangelica [2] — auch Weingarten erwähnt sie — jene Verteilung des christlichen Lebens unter zwei Stufen wie eine feste Tatsache hingestellt. Moses, heisst es daselbst in kurzer Uebersetzung, hat auf selenlose Tafeln geschrieben, Christus den lebendigen Gesinnungen die Vorschriften des Neuen Bundes eingezeichnet; die Jünger aber, dem Winke des Meisters folgend, richteten die Lehre nach dem Massstabe der Mehrzahl ein. Was also als deren Vermögen übersteigend von ihm verkündigt wird, überlieferten sie den Befähigten, anderes, für leidenschaftlich erregte und der Heilung bedürftige Gemüter Passendes den übrigen im Anschluss an die Schwachheit der Menge, indem sie das eine

---

[1]) Canon. apost. cp. 50. Vgl. Mangold, De monachatus originibus et causis, Marb. 1852, p. 52.

[2]) Lib. I, 8; Weingarten I, 7.

dem Buchstaben, das andere den ungeschriebenen Verordnungen anvertrauten. Daher sind in der Kirche Christi zwei Lebensführungen gegründet (*δύο βίων τρόποι*); die eine übernatürlich und über die gewöhnliche Tugendkraft hinausgehend, befasst sich nicht mit Heirat, Kindererzeugung, Besitz und Ueberfluss, um allein dem Gottesdienst und der himmlischen Liebe gewidmet zu sein, und indem deren Anhänger den sterblichen Leib schon als dem Tode verfallen ansehen, gehen sie nur dem Leibe nach auf Erden einher, während ihre Selen, zum Himmel emporgetragen, von dieser Höhe aus auf die menschlichen Dinge hinblicken. Dies also der vollkommene christliche Wandel (*ὁ ἐντελὴς τῆς κατὰ τὸν Χριστιανισμὸν πολιτείας τρόπος*); der andere (*ὁ δεύτερος βαθμός*), menschlicher geartet, bleibt stehen innerhalb der Familie und der irdischen Geschäftigkeit, und ihm liegt es ob, auch mitten unter allen irdischen Sorgen dennoch durch Anhörung des göttlichen Wortes und durch Uebung das Gesetz der christlichen Gottseligkeit zu erfüllen. Damit wird erreicht, dass alle am christlichen Heil Anteil haben. — Ich leugne nicht, dass ich, die Bekanntschaft des Eusebius mit den Anfängen des Mönchlebens voraussetzend, auch diese Stelle auf dasselbe bezogen habe, teils wegen der Worte: *δι᾽ ὅλου τῆς κοινῆς συνήθους ἁπάντων ἀνθρώπων ἀγωγῆς παρηλλαγμένον*, welche ganz so lauten, als sei damit auch eine äussere Ablösung von der bürgerlichen Gesellschaft gemeint, teils wegen anderer Prädicate, die nachher der Mönchsprache geläufig geworden sind. Indessen fehlen doch, wie ich einräume, die entscheidenden Bezeichnungen wie *μόναχος, μονάζειν, μονήρης* oder ähnliche, auch will sich die Rückbeziehung auf eine doppelte, schriftliche und mündliche apostolische Ueberlieferung nicht damit vertragen. Bleibt es also dabei, dass Eusebius übrigens noch gar keine Kenntnis des Mönchlebens verrät, wie er denn in der Kirchengeschichte und in dem Leben Constantins gänzlich davon schweigt: so wird auch das vorliegende Zeugnis in dieser besonderen Beziehung hinwegfallen müssen. Immer aber geht doch Weingarten zu weit, wenn er sagt, dass diese ganze Beschreibung über die Folgerungen der Alexandrinischen Gnosis, namentlich des Clemens von Alexandrien, nicht hinaus-

schreite. Denn Clemens schildert zwar seinen Gnostiker als ruhevollen, ganz dem Himmel zugewandten Gottesfreund, verlangt aber keineswegs, dass er sich der Ehe, der Kindererzeugung, dem Besitz und der bürgerlichen Beschäftigung zu entziehen habe, er darf vielmehr an diesen Dingen Teil nehmen, nur apathisch und mit möglichstem Ausschluss der begehrenden und geniessenden Empfindungen; mit leichten Füssen soll er über die Welt dahinschreiten, ohne von deren Staub befleckt zu werden [1]). Diese Anschauung ist intellectuell und ethisch zugleich, doch ohne über die Anordnung des christlichen Gemeinschaftlebens verfügen zu wollen. Die Scheidung in zwei Formen und Lebensweisen, die nur durch gemeingültige christliche Grundbedingungen verbunden werden, wird bei Clemens noch nicht ausgesprochen; seine Ansicht tritt als persönliche Ueberzeugung, nicht wie ein tatsächlich Gegebenes auf. Bei genauerem Einblick ergiebt sich, dass Eusebius an jener Stelle nicht etwa einen Nebengedanken oder eine individuelle Meinung äussern will. Die ersten Kapitel seiner Demonstration haben den Zweck, die christliche Offenbarung an den Glauben der Patriarchen anzuknüpfen, zugleich aber auch in ihrer Erhabenheit über Judentum und Hellenismus darzutun; und in diesem historisch-constructiven Zusammenhange stellt er nun sein doppeltes Christentum hin, er giebt ihm dadurch eine grundsätzliche Wichtigkeit, weil er folgert, dass die Universalität des christlichen Heiles mittelst dieser Teilung desto vollständiger aufrecht erhalten wird. Soweit war also doch die Lebensansicht in der griechischen Kirche gelangt; wir treten mit Eusebius der Anerkennung einer mönchischen Secession bedeutend näher; der Boden war bereitet, das Bette gegraben, und gab es eine solche Erscheinung: so konnte sie ohne Schwierigkeit in diesen Rahmen eingefügt werden. Wenn Eusebius kurz darauf von dem Verheirateten bemerkt, dass er notwendig von Weltsorgen be-

---

1) Clem. Al. Strom. VII, p. 741, ed. Sylb., wo vom Gnostiker gesagt wird: *διὸ καὶ ἐσθίει καὶ πίνει καὶ γαμεῖ οὐ προηγουμένως ἀλλὰ ἀναγκαίως, ... καὶ τῇ τοῦ οἴκου προνοίᾳ ἀνηδόνως καὶ ἀλυπήτως ἐγγυμνασάμενος κτλ.*

heiligt werde: so könnte dieser Satz füglich in den Mönchsregeln Platz finden, die ja die Zurückziehung von der *μέριμνα βιωτική* als hochwichtigen Vorzug bezeichnen.

Sehen wir uns nach anderen Erklärungs- und Uebergangsmitteln um: so stellt sich allerdings das vorangegangene Märtyrertum vor Augen. Weingarten zwar verwirft nicht allein jede Herbeiziehung desselben, sondern sagt gradezu, der Glaube, dass das christliche Mönchtum den Verfolgungszeiten der Kirche entstamme, habe am meisten das richtige Urteil getrübt [1]). Aber er hat auch unsere Meinung unrichtig verstanden. Niemand hat meines Wissens behauptet, dass die letzte Verfolgung, denn auf diese und deren Ende müsste es doch zunächst ankommen, durch sich selber den Mönchen das Dasein gegeben, dass die Flucht vor der Gefahr sie zu Anachoreten gemacht, oder auch nur dass die eine Leidensform sich unmittelbar an die andere angeschlossen habe. Nach dem Zeugnis des Dionysius [2]) begaben sich schon während der Decischen Verfolgung viele als *μοναχοί* und *ἐρημῖται* in die Einsamkeit Aegyptens, und man hat auf diese Nachricht jederzeit ein Gewicht gelegt. Aber die Meinung war doch nicht die, dass sie eben darum schon zu Mönchen geworden seien, sondern nur dass die Einöde, in die sie sich versetzt fanden, einem durch die vorangegangene Not gesteigerten asketischen Drange Ausdruck und Richtung gegeben habe. Sich selbst gehörend und herausgeworfen aus dem Schauplatze der Verfolgung wollten sie ihrem christlichen Berufe treu bleiben. Damit wird noch keine ursachliche Verbindung behauptet, es wird nur ein Zustand bezeichnet, welcher dieser zweiten Form christlicher Standhaftigkeit Vorschub leistete. Meinerseits habe ich nach beiden Seiten eine Selbständigkeit der Entstehung anerkannt, es kann mich also nicht beirren, dass bei Männern wie Ammon und Macarius und anderen nirgends die Flucht, sondern immer nur die „spontane asketische Gesinnung“ oder die Reue über ein vergangenes Räuber- und Sündenleben von Sokrates als Beweg-

---

1) II, S. 545. 546.
2) Eus. VI, p. 42.

grund hervorgehoben wird; Fliehende und Schwache wollten sie ja nicht sein, vielmehr Starke, darum aber den Märtyrern noch nicht unähnlich. Nur von einer Beförderung und Erleichterung des einen durch das andere, nur von einem indirecten Zusammenhange kann die Rede sein, diesen aber muss ich mit Beziehung auf meine früheren Nachweisungen noch jetzt festhalten [1]).

Der Leser wolle sich erinnern, in welchem Lichte die Märtyrer schon während des dritten Jahrhunderts ihren eigenen Lobrednern sowie den Gemeinden selber erschienen. Als Repräsentanten christlicher Vollkommenheit nehmen sie ihre Stellung ein. Ihre Würde wird nicht nach dem Notstande der Verfolgung bemessen, und nicht dadurch wird ihr Wert verringert, dass ihre Ausdauer nur eine durch feindliche Gewalt abgenötigte, keine freiwillige war; nein, sie und die Confessoren sind selbständige Würdenträger und wahre Nachahmer der Herrlichkeit Christi, denen die Todeswerkzeuge der Heiden nur die Staffel zu ihrer eigenen Erhebung geliehen haben. In ihnen hat das christliche Leben, indem es sich durch den Zeugentod wie durch eine zweite Geburt zum neuen Dasein verklärt, seine höchste Blüte erreicht. Diese Deutung ergiebt sich aus zahlreichen Aeusserungen, die ganze Märtyrerpoesie bezeugt sie [2]). In solcher Auffassung regt sich ein Idealismus, welcher angelehnt an die christliche Idee der Leidensnachfolge sich doch zugleich in antike Bilder einer todesverachtenden Kraftanstrengung einkleidete. Pugna, proelium, gloria, corona, agon sind kriegerische oder von den Kampfspielen entlehnte Ausdrücke, welche von Tertullian und Cyprian gern auf die Tapferkeit der Bekenner und Zeugen und deren Ehrenpreis angewendet wurden. Sie selber sind waffenlose Helden, christliche Athleten und bilden eine militum Christi cohors candida, die Welt selber sammt den Engeln zur Rechten und zur Linken schaut ihrem Ringen zu. So

---

1) Vgl. meine Abhandlung: „Das christliche Märtyrertum“, Zeitschrift für die historische Theologie 1859.

2) S. die obige Abhandlung I, S. 382.

sagt Origenes [1]), und wir dürfen wohl nicht bezweifeln, dass während der Diokletianischen Leidenszeit ähnliche Vorstellungen lebendig wurden. Die Gefahr nährte die Spannung der Gemüter, und eben darum musste der Stillstand der Verfolgungen, deren Nützlichkeit und Notwendigkeit, utilitas et necessitas, einst Tertullian behauptet hatte, eine Lücke in dem Umkreis sittlicher und religiöser Erfahrungen hervorbringen, weil zur Erringung jener Ehren von nun an die Gelegenheit fehlte. Aber ebenso begreiflich ist, dass nachdem noch unter den 325 zu Nicäa Versammelten mehrere Confessoren ehrenvoll hervorgetreten, und als dann später — wir sagen nicht zu welcher Zeit — Eremiten und Cönobiten bekannt wurden und Anerkennung fanden, das Gedächtnis des Märtyrertums und seiner Grosstaten durch sie belebt wurde. Es genügte nicht, die Mönche ganz allgemein als Asketen hinzustellen, Fleisch und Begierde sind selber ein Stück der Welt, und wer sie überwindet, tritt den alten Streitern ruhmreich zur Seite. Ihr eigener Charakter war Abgeschiedenheit und Ruhe (ἡσυχία), die ihnen auch oft genug nachgerühmt wird; wenn sie nun dennoch zugleich als Kämpfende vorgestellt wurden: so lag eben darin eine Verähnlichung mit den Vorgängern aus der Verfolgungszeit. Auch die Mönche sind „Athleten“, im Kampfe (ἀγών) haben sie den Leib überwunden, eine mönchische „Palästra“ hat sie zum Siege geführt. So würde man sich nicht ausgedrückt haben, wäre nicht ein Vorbild christlicher Tapferkeit vorangegangen, deren Prädicate sich auf das unblutige Martyrium anwenden und zu dessen Empfehlung benutzen liessen. Diese Umdeutung war keineswegs in jeder Beziehung gerechtfertigt, enthielt vielmehr eine starke μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, aber sie hat sich vollzogen, das beweisen die Reden eines Basilius u. a. bis zu Chrysostomus und Theodoret, wo sie die Mönche als die Philosophen, die Beschaulichen, Ueberweltlichen, Himmlischen, welche die Sele vom Leibe losgerissen haben, als Erstlinge des Menschengeschlechtes, edelste Perlen und Kränze,

---

1) S. die obige Abhandlung I, S. 367 ff.

aber auch als Streiter und Athleten feiern [1]). Nach der Vita Antonii sollen sich beide Erscheinungen berührt haben; Antonius geht um 310 nach Alexandrien, um den Confessoren Beistand zu leisten, und da er nicht dazu gelangen kann, sich selber zu opfern, begiebt er sich in seine Einsamkeit zurück, um seinerseits „im Eifer und Bewusstsein Zeugenschaft zu üben und Glaubenskämpfe zu bestehen“ [2]). Weiter unten wird Paphnutius erwähnt, welcher als Confessor und Mönch beide Zierden in sich vereinigt habe. Diese Data fallen natürlich weg, wenn wir mit Weingarten von der ganzen Schrift, in welcher die Askese mehrfach dem *ἀγωνίζεσθαι* gleichgestellt wird, als einer durchaus unhistorischen absehen müssen; aber soviel beweisen sie doch, dass die kirchliche Ansicht diese beiden Tugendformen unter ein verwandtschaftliches Verhältnis zu bringen suchte, um auch auf diesem Wege den Wert des Mönchtums sicher zu stellen. Und darum ist es auch nicht gleichgültig, dass Hieronymus von Paulus von Theben sagt, er habe, das Ende der Verfolgung erwartend, bei Zeiten den äusseren Zwang in einen Willen verwandelt, necessitatem in voluntatem convertit; die Vorstellung des martyrium quotidianum war damit gegeben. Doch fehlt es uns für unseren Zweck nicht an bestimmteren Zeugnissen. Es war nicht schwer, die Tugend des Märtyrers ganz in die Gesinnung einer todesverachtenden Liebe zu verlegen; in diesem Sinne preist schon Dionysius die Getreuen, welche nach der Verfolgung in Alexandrien den Pestkranken daselbst treulich beigestanden [3]), und Athanasius nennt ein *μαρτύριον τῆς συνειδήσεως*, welches zur Bewährung des Glaubensmutes keines Altars und Weihrauchs

---

1) Theodoreti Hist. relig. ab init. Opp. III, p. 1101. 1206. 1220 ed. Noesselt. Auch daran muss erinnert werden, dass schon Clemens von Alexandrien dem Wandel des Gnostikers eine Hoheit zuerkennt, welche der Würde des Märtyrers gleichkomme. Soweit wird also von ihm bereits die Combination ausgesprochen. Clem. Strom. IV, cp. 4. 9. 10, p. 480—503 sqq. Sylb.

2) Vita Antonii ap. Athanas. § 47. 58.

3) Eus. VII, cp. 22: *ὡς καὶ τοῦ θανάτου τοῦτο τὸ εἶδος διὰ πολλὴν εὐσέβειαν καὶ πίστιν ἰσχυρὰν γινόμενον μηδὲν ἀποδεῖν μαρτυρίου δοκεῖν.*

bedarf [1]). Von Basilius aber wird die mönchische Vollkommenheit in Vergleich gezogen; er rühmt nicht allein die „athletischen Ehrenkränze“ (*ἀθλητικοὶ στεφανοί*) des Mönchtums, sondern sagt gradezu, dass das „Leben in der Akribie“ mit dem Verdienst der durch Standhaftigkeit vollendeten Aehnlichkeit habe [2]); er empfiehlt die eine Tugend im Anschluss an die andere und ermahnt, den Märtyrer zu ehren, selbst aber ein Zeuge zu werden der Selbstbestimmung nach, denn alsdann sei uns auch der gleiche Lohn mit jenem gewiss. „Denn da es unter allen Umständen notwendig ist zu sterben: so wollen wir uns durch Abtödtung das Leben aneignen, und ihr sollt das Erzwungene freiwillig an euch vollziehen“ [3]). Gregor von Nazianz in seiner Lobrede auf Basilius gedenkt einiger tapferen, welche aus der furchtbaren Verfolgung des Maximinus als lebende Märtyrer (*ζῶντες μάρτυρες*) hervorgegangen seien; diese aber, dem wahren Gesetze der Zeugenschaft, welches Feigheit und Tollkühnheit verbietet, folgend, haben sich mit wenigen in die Wälder des Pontus zurückgezogen, um dort unter Mangel und Beschwerden auszudauern. Indem sich Gregor so ausdrückt, bestätigt er wenigstens indirect unsere Wahrnehmung [4]). Chrysostomus hatte bekanntlich das Bestreben, alles Asketische, wofür er stark eingenommen war, doch durch Zurückführung auf innere Beweggründe zu versittlichen; auch er benutzt dieselbe Verwandtschaft. „Ertödte“, sagt er, „deinen Leib und kreuzige ihn, dann wirst du auch die Krone der Zeugenschaft erringen; was dort das Schwert getan, soll hier die Bereit-

---

1) Athan. Epist. ad episc. Aeg. Opp. I, p. 291: *οὐ γὰρ μόνον τὸ μὴ θύσαι λίβανον δείκνυσι μάρτυρας, ἀλλὰ καὶ τὸ μὴ ἀρνήσασθαι τὴν πίστιν ποιεῖ τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως.*

2) Bas. Opp. ed. Garn. III, p. 388: *διὰ τὸ συγγενές τι ἔχειν τὸν ἐν ἀκριβείᾳ βίον πρὸς τοὺς διὰ καρτερίας τελειωθέντας.*

3) Bas. Opp. I, p. 452: *μακάρισον γνησίως τὸν μαρτυρήσαντα, ἵνα γένῃ μάρτυς τῇ προαιρέσει καὶ ἐκβῆς χωρὶς διωγμοῦ . . . . τῶν αὐτῶν ἐκείνοις μισθῶν ἠξιωμένος. — ἐπεὶ οὖν δεῖ πάντως ἀποθανεῖν, τὴν ζωὴν ἑαυτοῖς διὰ τοῦ θανάτου πραγματευσώμεθα, ἑκούσιον ποιήσατε τὸ κατηναγκασμένον.*

4) Greg. Naz. Or. XX, p. 319. Par. 1609.

willigkeit leisten." „Viele haben Schläge erduldet, aber die Beraubung ihrer Güter nicht ausgehalten —. Kein Verlust trifft sie härter als der des Geldes, ihn edel zu ertragen, ist eine andere Art des Märtyrertums." [1])

Also nicht erst Hieronymus, wie Weingarten sagt, hat die Mönche den Märtyrern verähnlicht, sondern schon die ersten Pfleger und Freunde des Mönchtums machen Anstalt dazu, um auch von diesem Gesichtspunkte dessen christlichen Charakter zu rechtfertigen. Es darf also gefolgert werden, dass das Märtyrertum einen hellen Lichtschein zurückliess, in welchen jenes andere eintrat. Die jüngere Erscheinung übernahm teilweise die Ehren der älteren, und statt des äusseren Umstandes war es ein innerer Zusammenhang, was ihr den Beifall der Zeitgenossen gewann und bis zum Uebermass steigerte. Alle waren darin einverstanden, auch die Asketen als Sieger und Helden zu bewundern, deren Kampftüchtigkeit dadurch nicht geringer wird, dass sie als dauernd und zuständlich alle Tage dieselben Anfälle des Fleisches und der Sinnlichkeit zu bestehen hatte. Denn Zurückziehung vom weltlichen Verbande (ἀκοσμία) ist Sicherstellung und Verdoppelung der himmlischen Zugehörigkeit, Bändigung der Naturforderungen ist Stärkung der Gottesgemeinschaft. Die in diesem Grundsatze liegende Unwahrheit traf am meisten das anachoretische Verhalten, gemildert wurde sie einigermassen durch das Cönobitentum, welches wenigstens sociale Eigenschaften in sich aufnehmen musste, weshalb ja schon Basilius dieser Form wesentlich den Vorzug gab.

Mögen uns nun in einer dritten Beziehung noch einige Bemerkungen gestattet sein. Im Anschluss an die Behauptung eines Hervorganges aus dem Serapisdienst wird von Weingarten gefolgert, dass sich der „Uebergang vom ägyptischen zum christlichen Mönchtume nur sehr allmählich vollzogen habe" [2]). Allein grade dafür, was man Uebergang vom nichtchristlichen zum christlichen Standpunkte nennen dürfte, scheinen

---

[1]) Chrysost. Opp. V, p. 362. 635, s. die Stellen in meiner Abhandlung S. 371 ff.: „Uebergang zum Mönchtum."

[2]) II, S. 547—49. 554.

die folgenden Nachweisungen keinen hinreichenden Anhaltspunkt zu liefern. Der Verfasser versetzt uns in den Abschnitt von Julian oder doch von den letzten Jahren vor dem Tode des Constantius (361) bis über 375 hinaus, und wir acceptiren diese Zeitgrenzen für unseren Zweck. Auch dabei muss es bleiben, dass nur die unbestrittenen Schriften des Athanasius, des Basilius und ergänzungsweise des Gregor von Nazianz über jene ersten Zustände einigen Aufschluss geben. Athanasius äussert sich kurz und oberflächlich. Er nennt die Mönche in Verbindung mit Asketen und Klerikern in Alexandrien, sie gehören zu seinem Anhange und werden mit ihm von den Arianern verfolgt; er schreibt an sie über den Tod des Arius und empfiehlt sich ihrem Vertrauen. Ein Mönch Dracontius, zum Kleriker berufen, entzieht sich der Gefahr durch Flucht und wird von Athanasius zur Rede gestellt. An sich sind dies unbedeutende Notizen aus den Jahren etwa von 356 bis 358 und später [1]); aber darin stimmen sie überein, dass die Mönche durchaus zur Kirchengemeinschaft gerechnet werden und Athanasius mit ihnen wie mit Genossen und Anhängern verkehrt. Auch Kleriker werden aus ihrer Mitte gewählt, und klösterliche Verbindungen können nicht gefehlt haben; einmal spricht Athanasius, was Weingarten leugnet, ausdrücklich von Monasterien [2]). Einen weit tieferen Einblick gewähren die Briefe des Basilius. Seine Schilderungen des Aufenthaltes im Pontus mögen auf sich beruhen, es sind wertvolle Zeugnisse inniger Befreundung mit einer Natureinsamkeit, welche die Sele vom irdischen Drucke sich ablösen und die himmlische Heimat aufsuchen lehrt; doch beweisen sie nur, von welcher Gemütsrichtung aus Basilius in die strengeren asketischen Bestrebungen eingedrungen ist [3]). Nach gewöhnlicher Reihenfolge sind der 22. und 23. Brief

1) Ad Dracont. cp. 8. 9. Apol. ad imperat. Const. cp. 28. De fuga cp. 24. Ad Serap. cp. 1. Ad monachos ab init. cp. 70: — Stellen, die meist auch von Weingarten citirt werden.

2) Histor. Ar. cp. 72: *καὶ γὰρ καὶ μοναστήρια κατέστρεψαν, καὶ εἰς πῦρ ἐμβαλεῖν μονάχους ἐπείρασαν.*

3) Bas. ep. 2 u. 14, Opp. III.

spätestens um 365 abgefasst, damals befanden sich also in Cappadocien die mönchischen Ansiedelungen in lebhaftem Verkehre mit ihm. Und sie bedurften offenbar der Erinnerung an die wahren Kennzeichen christlichen Wandels; kein Christentum, ruft er ihnen zu, ohne neidlose Gesinnung, Verträglichkeit, dienstbare Liebe und Gehorsam, keine Gottesliebe ohne Brüderlichkeit und Demut; erst die Nachahmung dessen, der um unsertwillen arm geworden, führt zu dem Siegespreise der himmlischen Berufung [1]). Die christliche Vollkommenheit geht über das Gesetz hinaus, und jeder neu Eintretende ist an ihre Forderungen gebunden. Auch soll keiner mit dem höchsten beginnen wollen, nur schrittweise durch Ueberwindung der Begierden und Gewöhnung ist das Ziel erreichbar. Wie schwer aber sind die Gefahren! Wenn bei grosser Einsamkeit dennoch ein träges unbrüderliches Verhalten, ja Unmenschlichkeit und tierische Verwilderung um sich greifen dann gehen die geistigen Güter verloren, die doch selbst mitten in der Gemeinde unter Leitung der Bischöfe und Einwirkung der christlichen Lehrmittel erlangt werden können [2]). Basilius sah also in der Charakterbildung seiner Schutzbefohlenen oft nur den abstracten asketischen Dualismus statt einer christlich begründeten Gesinnung, nur die Schale statt des Kerns; er bietet alle Sorgfalt auf, um die starre anachoretische Apathie in eine wohltuende Gemütsruhe zu mildern und die inhaltslose Isolirung durch das Gesetz eines christlichen Zusammenseins zu beleben. Aber seine Ermahnungen haben doch auch einen erziehenden Zweck, von gemeinsamen Bestrebungen aus will er bilden und bessern; ein so weiter Abstand wie der des Christlichen und Nichtchristlichen kommt dabei nirgends zum Vorschein. In der Anerkennung des Principes „asketischer Akribie“ kommt Basilius den Mönchen

---

1) Bas. ep. 22. 23, p. 99 Garn.: *ὅτι δεῖ τὸν Χριστιανὸν ἄξια τῆς ἐπουρανίου κλήσεως φρονεῖν καὶ ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθαι.*

2) Ep. 42, p. 128: *ὁρᾷς γὰρ ἐνταῦθα ἠρεμίαν πολλὴν, ἀπανθρωπίαν οὐκ ὀλίγην, ἀπορίαν διδασκαλίας, ἀδελφῶν ἀλλοτρίωσιν καὶ τὸ πνεῦμα περὶ τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ ἀργίαν ἔχον πολλήν.*

überall entgegen, der Gipfel (ἀκρότης) der Vollkommenheit soll in Ehren bleiben.

Einige spätere Stellen werden auch von Weingarten benutzt. Während das Mönchsleben in Cäsarea oder an anderen Orten Cappadociens schon bestand, wurde es in Neocäsarea noch zurückgewiesen; Basilius muss also diejenigen verteidigen, welche den Todesstand (νεκρότης) Jesu in ihrem Leibe umhertragen und ihr Kreuz auf sich nehmend Gott folgen. „Ich würde“, sagt er, „mein ganzes Leben verkaufen, um dergleichen Vorwürfe zu verdienen, und wenn ich Männer bei mir hätte, die unter meiner Leitung diese Uebung der Frömmigkeit vollbringen. Jetzt höre ich, dass in Aegypten eine solche Tugend unter den Männern gedeiht,“ — und ebenso unter einigen in Palästina und Mesopotamien; „wir aber sind Kinder im Vergleich mit diesen vollkommenen.“ [1]) Weingarten schliesst aus diesen Worten, dass das ägyptische Mönchsleben noch 375 für Basilius eine neue Erscheinung gewesen sei, wofür ja auch der Augenschein spricht. Indessen bleibt die Möglichkeit, dass jenes νῦν ἀκούω nur von neueren Nachrichten zu verstehen ist, auf die er sich jetzt der Opposition gegenüber wie auf eine unabhängige Autorität beruft. Jedenfalls kann ihm nur das ägyptische, nicht das Mönchswesen überhaupt, von welchem er mindestens zehn Jahre früher schon handelt, damals fremd und neu gewesen sein; und wir befinden uns hier, wie auch Weingarten hervorhebt, in einer Unsicherheit, die sich nur durch erneuerte Forschung würde beseitigen lassen. In einem wenig späteren Sendschreiben berichtet er von seinem eigenen Lebensgang, wie er nach beendigten Studien die Stätten des Mönchslebens aufgesucht, und dass er in Alexandrien, Aegypten, Palästina, Cölesyrien und Mesopotamien viele „gefunden“, deren Standhaftigkeit und Entbehrungen aller Art er bewundert. Und hier mag es für uns auf sich beruhen, wie weit dieses εὗρον auf persönliche Bekanntschaft oder nur auf sonstige Kunde schliessen lässt, und was er vielleicht in rhetorischer Ueber-

---

1) Bas. epist. 207 ad clericos Neocaesarienses, p. 310. Weingarten S. 555.

treibung hinzugetan [1]). Dagegen zeigt er sich ergriffen von der Stärke solcher Vorbilder, er will Nachahmer derer sein, welche mit der Tat bewiesen haben, was es heisse, „eine Anwohnerschaft auf Erden mit der wahren Bürgerschaft im Himmel zu verbinden“. Die Urteile des Basilius sind also zahlreich und verschieden, sie deuten auf einen ungleichartigen, durch Misgestalten der Apathie und Enkratie gefährdeten Zustand, der neben der Bewunderung auch die Rüge herausforderte. Aber den Eindruck empfangen wir doch nicht, als ob es während des genannten Zeitraums erst darauf angekommen wäre, das Mönchtum in den christlichen Verband aufzunehmen, oder als ob dasselbe in Aegypten sich ausserhalb desselben befunden hätte.

Basilius war bemüht, die asketische Lebensform zu leiten, aus der anhaftenden anachoretischen Rohheit herauszuziehen und durch christliche Gesellschaftsregeln zu ordnen. Und soweit dies überhaupt gelang — denn auch später blieb gewiss noch ein gutes Stück von asketischem Naturalismus und Cynismus zurück —, ist es bald genug geschehen, ja die Verbindung mit der Kirche ist in gewisser Beziehung übereilt worden. Denn davon kann man doch nicht absehen, dass die Mönche, auch die ägyptischen, sehr frühe in den gleichzeitigen Glaubenskampf verwickelt wurden und dass sie, wie schon bemerkt, als Anhänger des Athanasius und Bekenner der Nicänischen Lehre unter Constantius von den Verfolgungen der Arianer zu leiden hatten. Wenn einmal politische Sorgen und Uebung in der Frömmigkeit als Gegensätze hingestellt wurden, weil die Welt gemischt sei und das Schlechte in ihr überwiege: so wäre es pädagogisch weise gewesen, die Klostergenossen auch von der dogmatischen Agi-

---

1) Epist. 223, p. 337. Weingarten II, S. 563 führt dieses Zeugnis nur auf ein „Kennenlernen und Erfahren im Geist und durch Nachrichten zurück“, weil Basilius im Euphrat- und Tigrisgebiet niemals gewesen ist. Aber in Aegypten und Alexandrien ist er doch nach Ep. 1, p. 69, wenn auch in anderer Absicht, wirklich gewesen, und ich sehe keinen Grund, warum er nicht um 358 oder 359 daselbst christlichen Mönchen begegnet sein sollte. Jenes *εὗρον* kann also doch einige Wahrheit haben.

tation fernzuhalten; denn einmal hineingezogen, verfielen sie nur allzuleicht einem Parteieifer, der selbst wieder eine Verweltlichung in sich schloss. Das ist aber nicht geschehen; Basilius, indem er sein eigenes Verhalten rechtfertigt, kann nicht umhin, sie mit der Stellung eines Euzoius, Eudoxius, Eustathius bekannt zu machen und in die Schwierigkeit des Lehrstreites einzuweihen, er sagt damit zuviel für deren intellectuelle Bildung und mehr als sich mit der Schlussermahnung seines Briefes vertrug: „Bleibet zu Hause und betraget euch ruhig in der Ausführung des Werkes Christi" [1]. Er warnt vor denen, welche ihre schwächeren Freunde verlassen und verleugnen, um nur den mächtigen zuzufallen; auch diese Gefahr war leicht ausgesprochen und schwer verhütet. Und schon 363 beklagt sich Gregor von Nazianz über die Vermessenheit der Mönche mit dem Bemerken, dass sie im Widerspruche mit der Friedfertigkeit und philosophischen Ruhe ihres Berufes lieber in zelotischer Hitze etwas Unnützes getan als etwas Nötiges unterlassen hätten [2]. Die Anfänge einer derartigen Beteiligung waren verhängnisvoll; die Mönche wurden frühzeitig Mitsprecher im Glaubensstreit, und in welchem Grade sie sich dieser Freiheit bedient haben, ist bekannt. Weiterer Belege bedarf es nicht, und unseres Erachtens wird durch das Gesagte die Annahme, dass vor Julian ein christliches Mönchs- und Klosterleben noch nicht vorhanden gewesen, erschwert, und andererseits wird dargetan, wie bereit die Leiter der orientalischen Kirche waren und welchen Wert sie darauf legten, die asketischen Vereine in alle kirchlichen Interessen eintreten zu lassen.

Soll ich jetzt sagen, was mich im allgemeinen an Weingartens Entwicklung unbefriedigt gelassen hat: so kommt es darauf hinaus, dass seine Untersuchung auf die äussere Veranlassung alles Gewicht legt, welche dann als alleinige Ursache der ganzen Erscheinung hingestellt wird. Denn darin ist er gewiss mit mir einver-

---

1) Epist. 226, p. 345 sqq.

2) Greg. Naz. Or. XXI, p. 388. Par. 1609. S. Gieseler I, 2, S. 62.

standen, dass der Historiker in solchem Falle beides zu ermitteln und abzuwägen hat, den Anlass und die begleitenden inneren Gründe; und in unserem Falle wird er dadurch auf die Frage hingeleitet, ob nicht diese letzteren erst jenen von aussen gegebenen Anstoss zur hervorbringenden und erhaltenden Ursache erhoben haben. Unseres Erachtens ist der Verfasser an dieser Frage zu rasch vorbeigegangen. Soll Alles auf Nachahmung hinauslaufen: so muss es doch eine von innen stark unterstützte Nachbildung gewesen sein, welche das Entlehnte so schnell hat zum eigenen und zum festen Bestandteile der fernern Entwicklung hat werden lassen. Ein importirtes Mönchtum, welches aus örtlicher Berührung mit einem fremden Cultus hervorgegangen, dennoch so rasche Verbreitung gefunden und mit solchem Glück dem kirchlichen Organismus sich einverleibt und den religiösen Anschauungen der hervorragendsten Zeitgenossen eingebürgert hat, dass selbst dessen Ausartungen und Unarten geschont wurden, wäre eine höchst auffällige Erscheinung, wenn nicht die Lage, in welche die kirchliche Gemeinschaft bei ihrem Uebergange in das weite Weltleben versetzt worden, ihr auf halbem Wege entgegengekommen wäre. Es waren zuständliche Verhältnisse, welche eine so bereitwillige Anerkennung und so stetige Fortführung erst erklärlich machen. Damit verträgt sich sehr wohl unsere beiderseitige Behauptung, dass das Mönchtum als naturwidriges und gesellschaftsflüchtiges Eremitentum keineswegs aus dem Evangelium stammt, sobald wir nur die unermessliche Schwierigkeit nicht vergessen, welche die Christenheit auf ihren Wegen und Umwegen der Weltüberwindung sich auferlegt fand.

Auch der Schluss der Abhandlung [1]) stellt uns, wie ich hinzufügen möchte, noch ein Moment von allgemeinerer Bedeutung vor Augen. Erst um die achtziger Jahre dieses Jahrhunderts, sagt der Verfasser, hat sich das Mönchtum auf das Abendland übertragen, und erst durch Benedict ist es zum segensreichen Culturelement geworden. Das erstere ist sein eigenes Resultat, das letztere dagegen oft genug anerkannt worden, und niemand wird leugnen, dass die culturhistorische

---

1) Weing. II, S. 574.

Mission des Mönchslebens eigentlich erst mit Benedict ihren Anfang nimmt. Nur darf das griechisch-orientalische Einsiedler- und Klostertum, weil es eine aus der Fremde aufgepfropfte Pflanze sei, darum noch nicht als bedeutungslos und nichtssagend erscheinen, denn auch in ihm kommt ein Charakterzug der dortigen Frömmigkeit zum Ausdruck [1]). Beide Richtungen, die occidentalische und griechisch-morgenländische, verhalten sich zu einander wie darstellende und praktische Wirksamkeit. Der Tugendhafte, sagt Basilius gelegentlich, soll zu dem Leben der Heiligen wie zu lebendigen und eindrucksvollen Bildsäulen emporblicken [2]), und gewiss hat er dabei auch an die Repräsentanten der asketischen Heiligkeit gedacht; auch sie sollten Darsteller oder Standbilder der Gottseligkeit sein und durch ihren Wandel die Religion selber als eine selenerhebende, übersinnliche und überweltliche Macht und Freiheit bezeugen. Dadurch haben die Besseren unter ihnen auf die Menge gewirkt, die oberste Region der Frömmigkeit schien in ihnen vergegenwärtigt; aber über dieser einen Betätigung ging ihnen die mitteilende Kraft verloren, oder sie warfen sich auf Interessen, die ihnen hätten fern bleiben sollen. Mit vollem Recht wird ihre asketische Anstrengung der Unfruchtbarkeit beschuldigt, aber der Fehler lag nicht im Mönchtum allein, sondern nicht weniger in der Einseitigkeit des griechisch-orientalischen Religionslebens überhaupt, wie es diesem und dem folgenden Zeitalter der östlichen Kirche anhaftete. Tugendkräfte (*ἀρεταί*) nach der asketischen Richtung wurden innerhalb desselben reichlich in Anspruch genommen, aber die Pflichten, besonders die Socialpflichten, kamen zu kurz, und erst das Abendland hat eine energische, nach aussen dringende, bildende und erziehende Pflichtübung in Gang gebracht.

Es muss zugegeben werden, dass vorstehende Entgegnung mit der eigentlichen Entstehungsfrage wenig oder nichts zu

1) Dies mit Anknüpfung an Weingarten II, S. 562.

2) Basil. Opp. I, p. 474: *οἱονεὶ πρὸς ἀγάλματά τινα κινούμενα καὶ ἔμπρακτα τοὺς βίους τῶν ἁγίων ἀποβλέπειν.* Gregor von Nazianz nennt die „lebenden Märtyrer“ *ἀλεῖπται τῆς ἀρετῆς, ἔμπνοοι στῆλαι, σιγῶντα κηρύγματα,* Orat. XX, p. 319.

schaffen hat, und auf diese gerade hat Weingarten den meisten Scharfsinn verwendet. Die Haltbarkeit und der wesentliche Fortbestand seiner Ansicht wird von zwei Punkten abhängen, von einer nochmaligen Ermittelung und Sicherstellung des behaupteten Zusammenhangs mit dem Serapiscultus, und von der Beurteilung der Vita Antonii [1]); andere Momente erscheinen daneben als untergeordnet. Für Paul von Theben werden wenige streiten wollen, auch wird es nicht gelingen, das Leben des Antonius in der uns vorliegenden Gestalt als glaubwürdig aufrecht zu erhalten, nicht grade, weil es zu viel Körper, sondern weil es zu viel Geist hat, weil darin allzuviele und zu hoch gespannte religiöse, sittliche, philosophische und kirchliche Zierden eines Mönchideals auf jenen einen Vorgänger zusammengehäuft werden. Gegen die Abfassung durch Athanasius erhebt Weingarten so gerechte Bedenken, dass ich nicht dagegen aufzukommen weiss, und es bleibt, wenn die Untersuchung wirkliche Evidenz schaffen soll, nur übrig, sie auch auf die schriftstellerischen Eigenschaften und das Sprachcolorit des genannten Büchleins im Verhältnis zu den echten Schriften des Athanasius auszudehnen. Indessen deutet doch Weingarten selbst darauf hin, dass durch den Abzug eines sagenhaften und idealisirenden Nimbus und durch das Zugeständnis eines späteren Ursprungs dieser Schrift die Person des Antonius immer noch nicht hinweggeräumt wird, und das ist für unseren Fall von Wichtigkeit. Waren es nur weit bescheidenere Grenzen, in denen er sich bewegte, hat er aber dennoch um dieselbe Zeit in Aegypten als Anachoret gelebt und gewirkt: dann würde das Schweigen des Eusebius nicht mehr unbegreiflich sein, und der Historiker wäre immer noch berechtigt, den Faden zu benutzen, an welchem bisher die Anfänge des Mönchtums bis in das dritte Jahrhundert zurückgeleitet worden sind.

Doch ich breche ab, denn in der Kürze den Gegenstand kritisch untersuchen zu wollen, hiesse nur der Leistung des Verfassers zu nahe treten. Das Obige habe ich nicht ohne beträchtliche Concessionen niederschreiben können; niemand

---

1) Weing. I, S. 10 ff. 22 ff.

hat sich derselben in schwierigen Angelegenheiten zu schämen. Alles aber gemahnt uns wieder an die alte Frage, welche auch den Dogmenhistoriker auf allen Schritten begleitet, die Frage nämlich, wie das eigentümlich Christliche von jenem anderen richtig zu unterscheiden sei, was schon vorhanden war und was entweder von aussen eingeführt oder aus inneren weltlichen Zuständen und Culturverhältnissen hinzugetreten ist. Und was könnte wichtiger, was aber auch interessanter und der Wissenschaft würdiger sein als diese Aufgabe!

Einige Bemerkungen über die Erhaltung der griechischen Nationalität durch die griechische Kirche.

Von

Gustav Hertzberg

in Halle.

Die seit mehreren Monaten an der unteren Donau neuerwachte Kriegsfurie hat jüngst Veranlassung gegeben, ein seiner Zeit mit höchstem Interesse gelesenes Werk des geistvollen Tirolers Fallmerayer, nämlich seine „Fragmente aus dem Orient“, unserer gebildeten Mitwelt in erneuertem Gewande wieder vorzuführen. Mit den sittlichen und socialen Zuständen der Levante in einem Umfange persönlich vertraut, wie nur wenige deutsche Zeitgenossen, hat er vor allen uns seit längerer Zeit die Augen geschärft für verschiedene der wichtigsten Momente, die in der neueren Geschichte des bunten Conglomerates der Völker zwischen der Adria und dem kolchischen Strande den Ausschlag geben. Es ist freilich sehr wahr, erhebliche Partien seiner ethnographischen Ansichten sind durch die spätere Forschung überholt und berichtigt worden; noch andere Momente haben durch Erscheinungen, die erst nach des berühmten Fragmentisten Tode eintraten, eine Einschränkung, beziehentlich eine neue Beleuchtung erhalten. In einer Richtung aber mag seine Beobachtung noch heute als nahezu massgebend gelten, nämlich für die Bedeutung der Religion in der orientalischen Völkerwelt.

Die denkenden Beobachter in der europäischen Culturwelt kannten noch bis in das vierte Jahrzehnt unseres Jahrhunderts hinein nur erst Ein Volk, bei welchem Religion und Natio-

nalität ganz und gar zu Einem Stück zusammengeschmolzen auftraten, nämlich das jüdische. Die philhellenische Begeisterung unserer Väter und die damals noch minder ausgebreitete Bekanntschaft mit dem Südosten unseres Erdteiles liess die älteren Zeitgenossen vielseitig unrichtig urteilen über die Ausdehnung der aus der osmanischen Umklammerung und Ueberschichtung sich neu herausarbeitenden hellenischen Nation und über deren eigentlichen Charakter und treibende sittliche Kräfte. Obwohl in der Auffassung über ihre ethnographische Natur nur teilweise richtig urteilend, hat nach der geistigen Seite hin Fallmerayer zuerst das Richtige gefunden und nicht aufgehört, dieses dann energisch geltend zu machen. In der Tat hat sich hier auf uralt-christlichem Boden in weitem Umfange eine ähnliche Erscheinung, wie jene des Judentums, in überraschender Weise den Augen der damaligen Zeitgenossen dargeboten. Gegenüber völlig anders gearteten Zuständen des Abendlandes, wo einerseits in immer ausgedehnteren Kreisen das religiöse, speciell das christliche, Moment schrittweise an Kraft und Bedeutung verliert, andererseits die päpstliche Kirche vielseitig zu dem Nationalen, namentlich zu der deutschen Nationalität, in grundsätzlichen Gegensatz sich stellt, erscheint im Südosten von Europa und in den uralten Colonialsitzen des hellenischen Stammes ein weitverbreitetes Volk, dem seine Kirche und seine christliche „Denomination“ in jeder Beziehung zu einem integrirenden Stück seiner Nationalität geworden ist. Noch mehr: dieselbe Kirche, so ergiebt sich aus den Forschungen, die mit dem Grubenlicht der neueren Wissenschaft in einem der verlorensten und nahezu verschütteten Teile der Geschichte des Mittelalters angestellt worden sind, hat sehr erheblich dazu mitgewirkt, dieses Volk durch eine höchst gefahrvolle ethnographische Katastrophe hindurch zu retten; hat nachher die immer wieder sich erholende wunderbare Kraft des griechischen Volkstums, stammfremde Elemente sich zu assimiliren und endlich zu absorbiren, erheblich verstärkt, — und endlich durch eine Reihe schwerer Jahrhunderte hindurch dieselbe Nation ethisch und social zusammengehalten und bis auf die Gegenwart herab retten helfen.

Die griechische Kirche wird bei uns in der Regel nur

nach ihrer mindest anmutigen Seite hin näher ins Auge gefasst. Gar nicht zu reden von dem erbitterten und mit einem starken Beisatze von verächtlicher Geringschätzung geführten literarischen Kampfe, den vor der Anpflanzung der Drachensaat der Unfehlbarkeit ein achtbarer Teil katholischer Gelehrter gegen das byzantinische Schisma fortzusetzen nicht aufhörte, so spielt unleugbar die anatolische Kirche in den entscheidenden Momenten, welche zu der dauernden Trennung von Rom führen, keineswegs die schönere Rolle. Und auch die Beobachter werden sehr dünn gesäet sein, welche für die Haltung der Stimmführer der anatolischen Kirche in ihrer letzten Zeit vor der osmanischen Eroberung gegenüber Rom und den eigenen unionsfreundlichen Kaisern von Constantinopel plädiren möchten. Freilich hat erst die neueste Forschung in einer früher noch nicht gekannten Weise an den Tag gelegt, in welchem Umfange der unheilvolle lateinische Kreuzzug mit seinen ebenso farbenprächtigen, kriegerisch romantischen, wie für die griechische Welt unsäglich verderblichen Folgen zerstörend und niederwuchtend grade auf dem Gebiete der griechischen Kirche und in deren engerem Bereiche gewirkt hat. Nichts desto weniger bleibt es — mag man auch den ganzen zähen Hass des griechischen Klerus und eines erheblichen Teiles der Laienwelt gegen das lateinische Wesen seit dieser Zeit nur zu wohl verstehen — immerhin ebenso schmachvoll als bedauerlich, dass aus solchen Stimmungen heraus wiederholt ein völlig blinder Fanatismus sich zu entwickeln vermochte. Jener byzantinische „Grossherzog“, Lukas Notaras, der noch in den letzten Tagen des untergehenden Byzanz lieber den Turban der Osmanen als die römische Mitra in der Kaiserstadt sehen wollte und nachher von seinem Verhängnis in schauerlicher Weise beim Worte genommen wurde, ist nur das bekannteste Beispiel dieser Art. Das Detail der fränkisch-griechischen Geschichte der ausgehenden Ritterwelt südlich von den Thermopylen zeigt noch manches Beispiel von kaltblütiger, unverhüllter Verräterei griechischer Kleriker zu Gunsten der erobernd vordringenden Osmanen, und zwar wiederholt grade gegen solche fränkische Machthaber, die sich wohl einen besseren Dank verdient hatten.

Aber es giebt andere Seiten, die einen entschieden erfreulichen Charakter zeigen. Wir finden dieselben namentlich da, wo von dem erbitterten Gegensatze gegen die Lateiner noch nicht die Rede ist. Die griechische Nationalität hat zu allen Zeiten, auch die trübseligsten nicht ausgenommen, eine ganz eigentümliche Zähigkeit an den Tag gelegt, wie dieselbe in ähnlicher Weise nur selten bei anderen Völkern uns begegnet. Hier, wo uns die übrigen Richtungen des geistigen und politischen Lebens der alten Hellenen nicht weiter interessiren, ist vor allem hervorzuheben, dass kein Land, kein Volk der alten Welt so lange, so fest, so überzeugt an den alten Göttern des Olymp und ihrer neuen philosophischen Verklärung festgehalten hat als grade die Griechen in dem alten Hellenenlande. Nur zollweise ist hier bis auf Justinian I. der Boden für die Kirche geistig erobert worden; nur schrittweise hat sich grade auf diesem Terrain trotz des schon zur Zeit des Chalkedonischen Concils höchst dicht gewebten episkopalen Netzes der Volksgeist aus dem antik gebildeten zu einem christlichen umbilden lassen. Selbst die brutale Gewalt des Gatten der Theodora konnte nicht verhindern, dass nicht in den Felsenschluchten des Taygetos ein Rest antik gläubiger „Hellenen“ bis zur Zeit des Kaisers Basilios I. wie ein erratischer Block aus einer älteren Weltperiode übrig blieb; dass nicht die grauen Klippen der Maina, wo heute weltmüde Basilianer-Eremiten dem ewigen Lied der Brandung lauschen, noch bis über die Mitte des neunten Jahrhunderts hinaus statt des griechischen Kreuzes die Altäre des Zeus und des Poseidon trugen. Wie hartnäckig der Kampf zwischen der Tafelrunde des Olympischen Zeus und dem Evangelium grade auf hellenischem Boden gewesen ist, davon zeugen laut den Ergebnissen neuerer Sittenforschungen noch heute kenntliche Spuren in der äusseren Gestalt der hellenischen Kirche. Es ist ein sehr erheblicher Teil, nicht nur uralt griechischer Sitten, anmutiger und sinniger Bräuche und Lebensgewohnheiten, sondern auch antik heidnischer Sinnesweise und mehr oder minder heidnischer Anschauungen in das neue christliche Leben mit hinübergenommen worden. Grade auf diesem Punkte hat sich offenbar die Mission zu den erheblichsten Concessionen ver-

standen; und oft genug schimmert das Alte in kenntlichster Gestalt durch die christliche Umprägung oder auch nur Uebermalung noch heute hindurch.

Aber mit dem endlich vollzogenen Uebergange von Zeus und Athene zur vollen Hingabe des Gemütes an Christus und die Panagia hat sich auch der Geist der Hellenen des Mittelalters mit derselben Zähigkeit des Christentums bemächtigt, wie er vorher an dem Olymp gehangen hatte. Aber auch jetzt für mehrere Jahrhunderte in sehr charakteristischer Gestalt. Das christliche Griechenland ist von Anfang an das Land der ausgesprochensten Orthodoxie und zugleich in zäher Anhänglichkeit dem römischen Pontificat zugewandt. Die Hellenen Griechenlands sind von Anfang an ausgesprochene Anhänger des „ewigen“ Christus, der Arianismus hat auf ihrem Gebiet gar keine Anhänger gefunden, und der zähe Widerstand der neuplatonischen Universität in Athen gegen jede Form des Christentums hinderte zugleich, dass von diesem Brennpunkte wissenschaftlichen, namentlich philosophischen Lebens aus trennende Elemente unter den hellenischen Christen sich verbreiteten. Für solche Beobachter, die im Sinne des Tiroler Ultramontanismus den höchsten Wert auf die sogenannte „Glaubenseinheit“ einer Landschaft legen, ist das altchristliche Griechenland allerdings eine besonders anziehende Erscheinung. Aber auffallend bleibt es auch für uns, dass während der älteren christlichen Jahrhunderte auf dem seit undenklichen Zeiten zu Parteiungen gleichsam prädestinirten hellenischen Boden der Parteigeist, hier vielmehr die ausgesprochene confessionelle Spaltung, in die Gemeinden nicht gedrungen zu sein scheint. Ganz frei von dogmatischen Gegensätzen und Spaltungen ist auch Griechenlands Kirche auf die Dauer doch nicht geblieben. Namentlich das fünfte Jahrhundert, und namentlich das Detail der epirotischen und der thessalischen Kirche, zeigt während der Blütetage der nestorianischen und monophysitischen Kämpfe recht deutlich, dass der Wellenschlag dieser Bewegungen auch dort energisch gespürt worden ist. Auch die Tritheiten fanden während des sechsten Jahrhunderts in Griechenland zeitweise Anhänger. Aber im Grossen betrachtet, ist die hellenische Kirche doch

vor so furchtbaren Erschütterungen bewahrt geblieben, wie sie Erdbeben gleich die Massen von Constantinopel und im christlichen Orient betroffen haben. Auf der andern Seite geht aus sehr zahlreichen Spuren hervor, dass die hellenische Kirche mit Vorliebe und grosser Zähigkeit an Rom hing. Teils der orthodoxe Grundzug der hellenischen Christen gegenüber dem beständigen Wechsel der kirchlichen Anschauungen am Hofe zu Constantinopel, teils die centrifugale Abneigung des Hellenentums gegen die wachsende Macht der byzantinischen Centralisation am Goldenen Horn scheint der andauernden Abneigung der Hellenen gegen die Unterwerfung unter das byzantinische Patriarchat wesentlich zugrunde gelegen zu haben. Da ist es hernach sehr merkwürdig, dass in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts ein grimmiges Auflodern des zähen hellenischen orthodoxen Gefühls der Anlass wird zu gewaltsamer Trennung der Hellenen von Rom. Grade die Hellenen sind es, bei denen die energische Feindseligkeit des Kaisers Leo III. gegen den ausgearteten Bilderdienst in der anatolischen Kirche den tiefsten Unwillen erregte. Griechen der Kykladen und der Ostküste des althellenischen Festlandes erheben sich 727 zu offenem Aufstande gegen den Kaiser, ja sie wagen sogar einen Angriff zu Wasser auf Constantinopel. Natürlich unterliegen sie vollständig, — und nun gereicht es ihnen erst recht zum Nachteil, dass die römische Curie 731 das Anathema gegen die neue byzantinische Ketzerei schleudert. Denn mit seiner gewohnten durchgreifenden Entschlossenheit reisst Leo III. zur Antwort im Jahre 732 das gesammte kirchliche Metropolitansystem von Thessalonike, mit Einschluss der Landschaften Makedonien, Epirus, Thessalien und ganz Griechenland für immer von der uralten Verbindung mit Rom los und stellt diese Länder unter die Oberhoheit des Patriarchen von Constantinopel.

Damit wird denn zum zweiten Male seit der Aufrichtung des Kreuzes in Griechenland und der Verwandlung des athenischen Parthenon in die Kathedrale der Panagia den Hellenen die harte Notwendigkeit aufgezwungen, mit ihrer Vergangenheit, diesmal mit einer christlichen, zu brechen und sich in eine ganz neue Lage hineinzugewöhnen. Die für dieses Zeit-

alter auf allen Seiten so schwer empfundene Spärlichkeit der historischen Nachrichten macht es uns unmöglich, die Art zu verfolgen, wie sich die Hellenen in dieses neue Verhältnis hineingefunden haben. Nur das finden wir allerdings, dass die alte Natur der Hellenen auch diesmal siegreich durchschlug. Noch freilich zur Zeit des Photios sind verschiedene hellenische Bischöfe, namentlich in Korfu und Athen, ausgesprochene Gegner der gegen Rom gerichteten Kirchenpolitik dieses Patriarchen. Aber die alte Orthodoxie, namentlich auch zu Athen, bleibt der unterscheidende Zug der Christen Griechenlands, und die italienisch-französische Ueberflutung Griechenlands seit 1205 in Folge des lateinischen Kreuzzuges findet die Christen dieses Landes nunmehr als zähe Anhänger der anatolischen Kirche und ausdauernde Gegner der verhassten päpstlichen Autorität.

Nur dass einerseits die Griechen des dreizehnten Jahrhunderts in Griechenland nur noch zum kleineren Teile als Nachkommen der alten Hellenen gelten konnten. Nur dass andererseits grade der byzantinische Klerus bei der Neugestaltung des griechischen Volkes, welches nachmals die lombardischen und französischen Ritter als ihre Untertanen kennen lernten, in ausgiebigster Weise mitgearbeitet hatte. Bekanntlich war dasselbe Zeitalter, in welchem der wilde Kampf zwischen den Gegnern und den Freunden der griechischen Bilderverehrung die anatolischen Gemeinden bis in die letzten Hütten hinein spaltete und erschütterte, auch die Epoche, während welcher die schon seit längerer Zeit die alten hellenischen Landschaften bespülende slavische Völkerflut ihren Höhepunkt erreicht hat. Es ist hier nicht der Ort, auf die interessante historisch-ethnographische Streitfrage über die chronologische und räumliche Ausdehnung der Slavisirung des alten Landes der Hellenen näher einzugehen. Nur das Eine sei gesagt: nach dem heutigen Stande der Wissenschaft gilt es als ausgemacht, dass die Griechen (teils die Reste der älteren hellenischen Einwohner, die sich im Lande behaupteten, teils die zahlreichen „rhomäischen“ neuen Ansiedler, welche die byzantinischen Kaiser des neunten und des zehnten Jahrhunderts aus anderen griechischen Städten und

Provinzen nach Mittelgriechenland und namentlich nach dem Peloponnesos führten) die in wahrscheinlich sehr erheblicher Zahl eingewanderten Slaven allmählich vollständig überwunden, d. h. nicht vertilgt, sondern „absorbirt", sich assimilirt, zu Griechen gemacht haben. Nur dass aus diesem Mischprozess nicht mehr ein hellenisches Volk entstanden ist, sondern ein neues Glied des „Rhomäertums", immerhin mit erheblichen provinziellen Eigentümlichkeiten.

Bei dieser inneren Ueberwältigung, dieser Entnationalisirung der heidnischen Slaven Griechenlands spielt nun die anatolische Kirche eine sehr bedeutende Rolle. An sich schon erfüllte das religiöse Moment das Geistesleben und die Phantasie der Griechen dieser alten Zeit in sehr ausgedehntem Grade. Wo nur immer der in den Verzweiflungskämpfen mit den Slaven kraftvoll wieder erwachte griechische Bürgersinn in mannhaften Kämpfen sich siegreich bewährt hatte, wurde den wundertätigen Reliquien und dem mit Hingebung gepflegten Cultus der localen Schutzpatrone das Beste bei dem Siege zugeschrieben. Die jungfräuliche Festung Thessalonike glaubte bei den schrecklichen Kämpfen des siebenten Jahrhunderts allezeit unter dem niemals versagenden Schutze ihres „grossen Märtyrers", des heiligen Demetrios, zu stehen. Und für die Stadt Paträ hatte in der entscheidenden Siegesschlacht des Jahres 805, welche den Rückgang und die beginnende Ebbe des Slaventums im Peloponnes einleitete, nach dem sichern Glauben ihrer tapferen Bürger der heilige Andreas weitaus das Beste getan. Die politische Zerbröcklung des Slaventums in Griechenland während des neunten und zehnten Jahrhunderts war in erster Reihe natürlich die Folge der gelungenen kriegerischen Stösse, welche die Strategen der griechischen Kaiser wiederholt gegen die slavischen Häuptlinge zu führen vermocht haben. Aber für die nationale Zersetzung dieser Einwanderer, für deren allmähliche Gräcisirung, für die ethnische Mischung mit den Griechen hat die griechische Civilisation und noch mehr die anatolische Kirche die Hauptsache getan. Es ist bekannt, dass die missionirende Kraft der griechischen Kirche an den slavischen Völkern während des neunten Jahrhunderts noch einmal in grossartiger

Weise sich erhoben und bewährt hat. Die alten und neuen griechischen Städte, die der slavischen Ueberschwemmung mit Erfolg Trotz geboten hatten, im Norden das stolze Thessalonike, in Mittelgriechenland Theben, Athen, Naupaktos, im Peloponnes Paträ, Monembasia und andere Uferplätze, wurden die ersten natürlichen Ausgangspunkte der neuen Mission unter den Slaven. Und seit der Mitte des neunten Jahrhunderts geht die griechische Mission mit Erfolg zum Angriffe gegen das slavische Heidentum vor. Das gesammte slavisch gewordene Gebiet in Griechenland, namentlich im Peloponnes, wird mit einem Netz von Klöstern und Missionsplätzen bedeckt, von denen aus namentlich die Basilianer das Werk der Bekehrung der Slaven mit Energie in Angriff nahmen. Der alte Glaube der Einwanderer, ihr Brauch, ihre religiösen und profanen Sitten, ihre Bildungsweise, zuletzt auch ihre Sprache wich dann (nur die noch bis zur zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts als Slaven kenntlichen Stämme des Taygetos ausgenommen) Schritt für Schritt dem griechischen Wesen in Glauben, Cultus, Brauch und Sprache. Auch die geographische Physiognomie des Landes änderte sich unter diesen Einwirkungen. Denn an die zahlreichen Missionsplätze setzten sich nach und nach, mit griechischen Ansiedlern, mit bekehrten Slaven, mit einer gräcoslavischen Mischbevölkerung sich füllend, immer neue Dörfer und Flecken an, die den Namen des jedesmal dominirenden Heiligen annahmen. Ortschaften wie Hagios Georgios, H. Petros, H. Andreas, Hagia Triada, Hagion Oros, Christiana, Christianopolis, bedeckten seit dieser Zeit den althellenischen Boden.

Wir zeigen am Schlusse, dass nicht die missionirende, wohl aber die gräcisirende Energie des griechischen Klerus sich im 18. und 19. Jahrhundert geraume Zeit hindurch noch einmal gegen ein slavisches Volk, und zwar im Norden der Balkanhalbinsel, mit Erfolg gewendet hat. Ehe die griechische Kirche aber dazu gelangte, hat sie lange genug ihre defensive Kraft entwickeln müssen. Ihre guten Tage für Griechenland gingen mit 1204 wieder zu Ende. Die Herrschaft der Franzosen und Italiener in Griechenland während des 13. und 14. Jahrhunderts war freilich nach manchen

Richtungen hin erträglich; viel weniger allerdings für den griechischen Klerus als für das griechische Volk. Nur die spanische Herrschaft in der östlichen Hälfte von Mittelgriechenland während des 14. Jahrhunderts ist allseitig als barbarisch empfunden worden. Aber die Austreibung des griechischen Episkopats aus Griechenland, die Ausspannung eines Systems römisch-katholischer Hierarchie über das ganze Land, die umfassende materielle Beraubung der griechischen Kirche wurde sehr bitter empfunden. Aber auch hier bewährte das Griechentum seine alte Zähigkeit. Seit der Wiederaufrichtung des byzantinischen Reiches unter den Paläologen, seit der Wiedergewinnung von Constantinopel (1261) und von Lakonien (1262) durch die Byzantiner, ist der griechische Klerus ebenso unermüdlich als schlau in der Bekämpfung der „Franken“ tätig gewesen. Wo nur immer eine schwache oder tolerante fränkische Regierung sich zeigte, werden alle nur möglichen Versuche gemacht, in deren Gebiet neues Terrain zu gewinnen, den Zusammenhang mit den griechischen Untertanen festzuhalten, selbst neben den lateinischen Bischöfen griechische aufzustellen, deren Anerkennung durch die Franken (namentlich seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert bei den florentinischen Acciajuolis in dem Herzogtum Athen, und bei den beneventinischen Tocco in Kephalenia und Leukadia) wiederholt gelingt.

Der völlige Sturz der verhassten abendländischen Herrschaft durch die Osmanen hat die Griechen vielfach, zuletzt noch im 17. Jahrhundert bei der Austreibung der Venetianer aus Kreta, zeitweise mit der Herrschaft der Pforte ausgesöhnt. Nur dass nachher überall wieder die herbe Notwendigkeit sich geltend machte, die zusammenhaltende Kraft der Kirche gegenüber dem Islam für die griechische Nationalität zu bewähren. Dass grade dieses der anatolischen Kirche in weitem Umfange gelungen, ist bekannt genug. Nicht minder, dass grade nach dieser Richtung hin Jahrhunderte lang die schreckliche Waffe der Excommunicationsdrohung eine grosse Rolle gespielt hat; nicht ohne dass der damit unter Umständen getriebene Misbrauch auf manchen Punkten (übrigens nicht in der Türkei, sondern auf den ionischen

Inseln) zeitweise zur Erfindung von Gegenmitteln geführt hat.

Die Fälle, wo unter türkischer Herrschaft einzelne Muselmanen für die griechische Kirche gewonnen wurden, sind der Natur der Verhältnisse nach verschwindend selten. Sehr bemerkenswert aber ist es, und die griechisch-slavische Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts illustrirend, dass unter der Hoheit der Pforte die griechische Kirche, d. h. hier das griechisch-nationale, beziehentlich das fanariotische Episkopat für mehrere Menschenalter mit wachsendem Erfolge sich bemüht hat, die griechisch-gläubigen Bulgaren nun auch zu entnationalisiren und zu „Griechen“ zu machen. Der neue Aufschwung des hellenischen Nationalgeistes, die mächtige Erneuerung einer griechischen Literatur während des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts und weiter die politische Erhebung der Neugriechen seit 1821 fanden ihre Fortsetzung in der gräcisirenden Tätigkeit der fanariotischen Bischöfe unter den Bulgaren diesseits und jenseits des Balkan. Freilich hat die verrufene finanzielle Habgier eines Teiles dieser in Bulgarien arbeitenden Bischöfe ihnen von Anfang an Abbruch genug getan. Freilich fand diese Gräcisirung bei den bulgarischen Bauern allezeit nur wenig Anklang. Aber bei der städtischen Bevölkerung hat diese Art der Tätigkeit wirklich erstaunliche Erfolge gehabt. Seit etwa der Mitte des 18. Jahrhunderts begann das griechische Episkopat mit Hülfe aller möglichen kirchlichen Mittel das bulgarische Bürgertum in ein griechisches umzuwandeln. Zuerst wurde die slavische Liturgie durch die griechische ersetzt, die Popenschulen in weitem Umfange gräcisirt, das Altslowenische als Lehrstoff durch das Altgriechische ersetzt, alle profanen und geistlichen Bildungselemente nur noch durch das hellenische Medium den Bulgaren zugeführt. Bis zu Ende des dritten Jahrzehents unseres Jahrhunderts hatte die Kirche hier mit solchem Erfolge gewirkt — nicht selten mit arger Gewaltsamkeit und unter rücksichtsloser Vernichtung altbulgarischer Handschriften —, dass bei den Bulgaren die Kenntnis der kyrillischen Schrift verdrängt, die griechischen Buchstaben auch für bulgarische Schrift eingeführt, die griechische Sprache auch

für die irgend gebildeten Bulgaren zur Schrift- und Geschäftssprache geworden war. Die Bulgaren der Städte fühlten sich ganz als Griechen, und nur im Innern der Familien, namentlich im Munde der Frauen, erhielt sich noch das reine Bulgarische. Hier nun hat seit der Mitte unseres Jahrhunderts die bulgarische Reaction, die aus dem auch bei den bulgarischen Slaven erwachten Nationalgefühl emporwuchs, mit wachsender Macht sich geltend gemacht und die Fortschritte der Gräcisirung zum Stehen gebracht. Bekanntlich gelang es 1870 den Bulgaren, unter Mitwirkung des russischen Gesandten in Stambul, bei der Pforte die Exemtion des bulgarischen Exarchates von der Hoheit des byzantinischen Patriarchen zu erwirken: jener merkwürdige Schritt, durch welchen nunmehr eine tiefe Kluft zwischen den griechischen und den slavischen Gliedern der *anatolischen* Kirche entstanden ist.

ANALEKTEN.

1.

Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16. Jahrhundert.

Von

Th. Zahn in Kiel.

Die Hoffnung, dass uns statt der kümmerlichen Fragmente und der misverständlichen Uebersetzungen, in welchen ein grosser Teil der ältesten Kirchenliteratur vorliegt, noch einmal Ganzes und Originales geschenkt werde, ist durch manche Wiederentdeckung vergrabener Schätze während der letzten dreissig Jahre, zuletzt noch durch die vollständige Wiederherstellung der Briefe des Clemens von Rom aufs neue belebt und in dankenswertester Weise erfüllt worden. Jede Tatsache, welche diese Hoffnung zu stärken geeignet ist, verdient Beachtung, auch wenn sie nicht sofort einen Anfang der Erfüllung derselben bietet. Ueber eine solche Tatsache, welche uns Theologen wahrscheinlich unbekannt geblieben wäre, wenn nicht mein College Blass mich freundlichst darauf aufmerksam gemacht hätte, möchte ich hier in Kürze berichten.

In der Vorrede zu einer vor zwei Jahren erschienenen Ausgabe bisher unedirter Pindarscholien [1]) hat der in Athen lebende Herausgeber Demetrios Ch. Semitelos eine schon elf Jahre früher in der griechischen Zeitschrift „Pandora“ (Bd. 15, S. 445 f.)

---

[1]) *Πινδάρου σχόλια Πατμιακὰ, νῦν πρῶτον ἀναλώμασι τοῖς τοῦ Ἀθηναίου ἐπίκλην περιοδικοῦ συγγράμματος ἐκδιδόμενα. Ἀθήνησιν* 1875. Im Prolog, S. 3—5 findet sich das Mitgeteilte. Der Prolog ist unterschrieben: *Δεμέτριος X. Σεμιτέλος.*

gedruckte Nachricht des Herrn Johannes Sakkelion auf Patmos [1]) wieder abdrucken lassen. Sie bezieht sich auf ein in der Bibliothek des dortigen Johannesklosters befindliches Exemplar der Editio princeps des Pindar, welche Zacharias Kallierges 1515 in Rom erscheinen liess. Am Rande dieses Exemplares finden sich die von Sakkelion zum Zweck der Veröffentlichung abgeschriebenen und nunmehr von Semitelos herausgegebenen Scholien, von zwei verschiedenen Händen und zwar nach Sakkelions Urteil noch während der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts geschrieben. Ein Teil dieser Scholien hat die Beischrift *Φορτίου*, worin Sakkelion einen gewissen *Ἀλέξανδρος ὁ Φόρτιος* erkennt, welcher fünf griechische Epigramme und zwei italienische Sonette in Verbindung mit den Gedichten Anderer 1555 zu Venedig im Druck erscheinen liess. Denselben Phortios erklärt Sakkelion aber auch aus sehr einleuchtenden Gründen, welche zu wiederholen unnötig scheint, für den Schreiber, welcher die mit seinem Namen bezeichneten, aber auch die Mehrzahl der übrigen Scholien an den Rand jenes 1515 gedruckten Pindar geschrieben und ausserdem drei Register zu den Scholien hinzugefügt hat. Nach diesen Mitteilungen fährt Sakkelion folgendermassen fort: *Ἐπὶ δὲ τοῦ πρώτου ἐξωφύλλου εὕρηται ἀπογραφὴ τῶν ἑξῆς συγγραφέων*:

Ἀρεταῖος Καππαδόκης μὴ λειπόμενος.
Μενάνδρου τραγῳδίαι [2]).
Εἰρηναίου Ἐπισκόπου Λουγδούνων κατὰ αἱρέσεων βιβλία Ε΄.
Ἡγησίππου ἀνδρὸς ἀποστολικοῦ βιβλία Ε΄.
Ἀμφιλοχίου ἐπισκόπου λόγοι διάφοροι.
Γαληνοῦ περὶ ἀποδείξεως βιβλία ΙΔ΄.
Ἀρτεμιδώρου γεωγραφικά.
Ἥρωνος περὶ κενοῦ.

Sakkelion bemerkt nicht ausdrücklich, dass dieses Verzeichnis von derselben Hand geschrieben sei, welche er für die des Phortios hält. Aber wenn dies nicht seine Meinung sein sollte, so müsste er den andern gleichzeitigen Scholienschreiber für den Urheber halten. Denn von der Zeit dieser beiden Männer, von der Mitte des 16. Jahrhunderts an rechnet er, wenn er unmittelbar nach Mitteilung des Verzeichnisses fortfährt: *Μετ᾽ οὐ πολὺ δὲ περιῆλθε τὸ τεῦχος εἰς τὴν κυριότητα Νικηφόρου Ἱερομονάχου τοῦ Χαρτοφύλακος, καθὰ δηλοῖ τὸ ἐπὶ τοῦ προμετωπιδίου φύλλου ἰδιοχείρως σεσημιασμένον*: *Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ*

---

1) Seine dortige Stellung bezeichnet Semitelos nicht und nennt neben ihm als *βιβλιοφύλαξ* einen *Ἱερόθεος Φλωρίδης*. Tischendorf, „Aus dem heiligen Lande", S. 342 bezeichnet Sakkelion als gelehrten Bibliothekar des Klosters.

2) Sakkelion fügt in Klammern hinzu: *γράφε κωμῳδίαι*.

Χαρτοφύλακος. Dieser Nikephoros, über welchen sich Sakkelion nähere Mitteilungen vorbehalten hat, ist der eigentliche Begründer der Klosterbibliothek auf Patmos und war am Ende des 16. und im Anfang des 17. Jahrhunderts Lehrer, später Klostervorsteher auf Patmos, zuletzt auch Titularmetropolit von Laodicea und starb 1628. Fand Nikephoros, wie Sakkelion annimmt, das Verzeichnis schon in dem Buche vor, als er es erwarb, so wäre das späteste Datum des Verzeichnisses „um 1600". Hätte Phortios es geschrieben, so könnte es in Italien geschrieben sein, andernfalls irgendwo auf dem Wege von der römischen Druckerei, aus welcher dieser Pindar 1515 hervorging, bis zum Patmoskloster, wo er sich seit etwa 1600 befindet. Wir müssen uns mit der Gewissheit begnügen, dass dieses Verzeichnis, dessen Wert natürlicherweise um so grösser würde, je später seine Aufzeichnung anzusetzen wäre, zwischen 1515 und 1628, wahrscheinlich aber zwischen 1550 und 1600 von einem Griechen auf ein weisses Blatt zwischen Einband und Titel [1]) seines Pindarexemplars geschrieben wurde. Dieser Grieche muss die von ihm aufgezählten, zum grossen Teil jetzt verlorenen oder nur fragmentarisch erhaltenen Werke jedenfalls in Handschriften gesehen haben. Wahrscheinlich hat er sie besessen. Was könnte ihn sonst zu dieser bunten Zusammenstellung von Büchern veranlasst haben, welche weder unter sich noch mit dem Inhalt des Bandes, auf dessen erstes Blatt er ihre Titel eintrug, in einem sachlichen Zusammenhange stehen? Es ist ein Bücherkatalog oder das Bruchstück eines solchen, wie es der Besitzer sich anlegt. Der verschiedenartige Inhalt und der Umfang der genannten Schriften erfordert, dass sie auf eine ziemliche Anzahl von Codices verteilt waren. Der Inhalt des einen dieser Codices muss seinem Titel nicht ganz entsprochen haben, oder der ganze Codex muss aus der hier katalogisirten Sammlung abhanden gekommen sein, wenn von dem medicinischen Schriftsteller Aretäus [2]) bemerkt wird, dass er nicht mehr erhalten sei (*μὴ λειπόμενος*). Um so gewisser darf man annehmen, dass die übrigen Codices zur Zeit dieser Aufzeichnung vorhanden waren (*λειπόμενα*) und dem Aufzeichner vollständig zu sein schienen. Der Mann hat schwerlich geahnt, wie sehr ihn heutige Philologen und Theologen um seinen Reichtum würden zu beneiden haben.

Er besass, um mich auf das theologisch Wichtige zu beschränken, den griechischen Text aller fünf Bücher von Irenäus' *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, von dessen Vorhandensein meines Wissens bis jetzt kein Grieche nach Photius

---

1) So denke ich richtig *ἐπὶ τοῦ πρώτου ἐξωφύλλου* zu verstehen.
2) S. über ihn Pauly's Realencykl., 2. Aufl. I, 1505.

(cod. 120) zeugte. Denn jener Meletios Syrigos um 1640, dessen Citat aus Iren. IV Massuet nach einer im Besitze E. Renaudots befindlichen Handschrift mitgeteilt hat [1]), übersetzt aus dem Lateinischen ins Griechische zurück, wie schon die Benutzung der Kapiteleinteilung und die Vergleichung mit einem griechisch erhaltenen Stücke zeigt (Massuet, p. 251). Unser griechischer Schreiber citirt das Werk ebenso wie z. B. Maximus Confessor mit dem abgekürzten Titel *κατὰ αἱρέσεων* [2]), welchen Photius erklärend neben den vollständigeren setzt.

Noch überraschender ist die Tatsache, dass dieser Grieche des 16. Jahrhunderts die fünf Bücher des Hegesippus noch gesehen hat, als deren jüngster Zeuge bisher der gewöhnlich dem 6. Jahrhundert zugewiesene Stephanos Gobaros bei Photius (cod. 232) zu gelten hatte. Dass der alte Hegesipp des 2. Jahrhunderts gemeint sei, lehrt das Attribut *ἀνὴρ ἀποστολικός* (cf. Eus. H. e. II, 23, 3) und die Zahl der Bücher (cf. Eus. IV, 8, 2; 22, 1).

Wäre als Dritter im Bunde statt des Amphilochius ein Papias von Hierapolis mit seinen gleichfalls fünf Büchern genannt, so wäre unsere Verwunderung noch grösser; aber nach alle dem, was wir erlebt haben, hat niemand ein Recht, die Hoffnung auf neue Entdeckungen uralter Schätze eitel zu nennen. Es bleibt nur übrig zu wünschen, dass der Sturm, welcher jetzt auch über den griechisch redenden Orient dahinfährt, zwar den Staub hinwegfege, welcher dort seit Jahrhunderten sich gehäuft hat, aber nicht die Blätter verwehe, auf welchen er liegt.

Kiel, im Juni 1877.

2.

Zu Eusebius H. e. IV, 15, 37.

Von

Prof. Dr. **Adolf Harnack** in Leipzig.

In dem Briefe der Gemeinde zu Smyrna an die Gemeinde zu Philomelium, welcher die Beschreibung des Märtyrertodes des

1) Irenaei opera Par. 1710, p. CLXVI.

2) Cf. Euseb. H. e. III, 23, 3: *πρὸς τὰς αἱρέσεις*.

Bischofs Polykarp enthält, wird berichtet [1]), dass aus dem Scheiterhaufen, bevor noch die Flamme den Leib des Confessors berührte, ein solcher Wohlgeruch gedrungen sei, wie wenn Weihrauch oder sonst eine kostbare Substanz dufte [2]). Aeltere Gelehrte haben versucht, durch rationalistische Umdeutungen den Wunderbericht abzuschwächen, und haben auch noch in neuester Zeit bei solchen Nachfolge gefunden, welche die Gleichzeitigkeit und geschichtliche Treue der Berichterstatter zu erweisen bestrebt sind [3]). Allein die Gleichzeitigkeit und Zuverlässigkeit der Verfasser jener Märtyreracte hängt durchaus nicht an der Entscheidung über die Frage, ob sie Wunder, die sie selbst gesehen, alles Ernstes berichten wollten oder nicht; andererseits verbittet sich der Bericht selbst kleinmeisterliche Deuteleien ausdrücklich: denn im Eingang des erwähnten Kapitels bezeichnen die Verfasser das, was sie gesehen, als „ein [grosses] Wunder“ [4]). Indes auch wenn dieses ausdrückliche Verbot, natürlichen Ursachen nachzuspüren, nicht im Texte stünde, würden wir doch genötigt sein von den „wohlriechenden Hölzern aus den Werkstätten und Badehäusern“ abzusehen; es steht nämlich die smyrnensische Gemeinde mit ihrem Berichte von dem duftenden Märtyrer nicht allein. Diese Erzählung begegnet uns auch sonst in den Märtyreracten. Ich nenne hier nur eine der ältesten, jenen Brief der Gemeinden von Vienna und Lugdunum an die kleinasiatischen Gemeinden, in welchem die gallischen Griechen ihren Mutterkirchen die ausgestandenen Leiden schildern [5]). Dort wird erzählt, dass die Confessoren, noch bevor sie zum Richtplatz kamen, „einer Braut glichen, welche mit einem goldgestickten, mannigfach verzierten und verbrämten Gewande geschmückt ist, und dabei den Wohlgeruch Christi dufteten, so dass einige glaubten, sie seien mit natürlicher Salbe gesalbt“ [6]).

---

1) Euseb. H. e. IV, 15, 37. Martyr. Polyc. (Patr. Apost. Opp. Fasc. II edid. Zahn, p. 132sq.), c. 15, 2.

2) *Καὶ γὰρ εὐωδίας τοσαύτης ἀντελαβόμεθα, ὡς λιβανωτοῦ πνέοντος η ἄλλου τινὸς τῶν τιμίων ἀρωμάτων.*

3) Schon Aeltere wiesen darauf hin, dass ja unter den rasch herzugeschleppten Hölzern wohlriechende gewesen sein können. Hiebei haben sich denn auch neuere Ausleger beruhigt.

4) Cap. 15, 1: . . . . *μεγάλης δὲ ἐκλαμψάσης φλογὸς θαῦμα [μέγα] εἴδομεν, οἶς ἰδεῖν ἐδόθη· οἳ καὶ ἐτηρήθημεν εἰς τὸ ἀναγγεῖλαι τοῖς λοιποῖς τὰ γενόμενα.* Diese Worte beziehen sich allerdings zunächst auf die wunderbare Erhaltung des Märtyrers inmitten des Feuers, aber der Bericht über den Wohlgeruch schliesst sich unmittelbar hier an.

5) Euseb. H. e. V, 1sq. Es sei daran noch erinnert, dass selbst die ausgegrabenen Gebeine der Märtyrer noch duften (h. Cäcilia).

6) A. a. O., §. 35: *τὴν εὐωδίαν ὀδωδότες ἅμα τὴν Χριστοῦ, ὥστε ἐνίους δόξαι καὶ μύρῳ κοσμικῷ κεχρίσθαι αὐτούς.* Es versteht sich von

Dieser Bericht ist deshalb so wichtig, weil er uns deutlich zeigt, dass die Vorstellung von der *εὐωδία Χριστοῦ* der Märtyrer schon im 2. Jahrhundert eine geläufige gewesen sein muss. *Τὴν εὐωδίαν ὀδωδότες τὴν Χριστοῦ* sagen die Zeugen; sie selbst verraten keinen Zweifel an dem Factum, sondern weisen nur auf die [falsche] natürliche Erklärung desselben hin, um so die Gewissheit der Tatsache selbst auf das wirksamste hervorzuheben. So fest also stand schon am Ende des 2. Jahrhunderts dieser sonderbare Glaube. Wie ist er entstanden? Wie ist es gekommen, dass man verhältnismässig so sehr früh diesen Zug als einen notwendigen in die Schilderung des glorreichen Endes christlicher Märtyrer aufnahm? und was ist speciell unter der *εὐωδία Χριστοῦ* gemeint? Von zwei Seiten her erhalten wir Aufschluss über diese Fragen. Jedenfalls aber steht soviel von vornherein fest, dass wir es hier mit einem ursprünglich symbolisch gemeinten Zuge zu tun haben, der sehr bald concret versinnlicht vorgestellt wurde.

Zunächst liegt es nahe, an die *ὀσμὴ εὐωδίας*, jene bildliche Bezeichnung der Gottgefälligkeit des Opfers, zu denken [1]). Die freudige Hingabe des Lebens in den Tod, welche die Märtyrer vollzogen, konnte als ein Gott dargebrachtes, willkommenes Opfer bezeichnet werden und ist in der Tat so bezeichnet worden [2]). Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese Vorstellung mitgewirkt hat, um den wunderbaren, Leiden und Tod der Märtyrer verherrlichenden Zug zu entdecken, allein es bleibt doch immerhin noch unerklärt, wie die Bezeichnung *ὀσμὴ εὐωδίας* mit solcher Festigkeit grade an dem Martyrium haften geblieben ist, dass sie nur hier aus dem Bilde in die Realität umgesetzt wurde. Es wäre dieses schon leichter erklärlich, wenn von Anfang an

---

selbst, dass auch hier die Wundererzählung nicht als Instanz gegen die Gleichzeitigkeit der Berichterstatter benutzt werden darf. Aber der Brief der gallischen Gemeinden will selbst erst geraume Zeit nach Ablauf der Begebenheiten, die er schildert, geschrieben sein (vgl. Euseb. H. e. V, 2, 7. 8). Die Annahme von Interpolationen ist nicht gerechtfertigt.

1) Vgl. Levit., c. 1. 2. 3 (רֵיחַ נִיחוֹחַ = *ὀσμὴ εὐωδίας* LXX). Eph. 5, 2. Philipp. 4, 18. An ersterer Stelle nennt Paulus die Selbsthingabe Christi in den Tod, an letzterer die Liebesgabe der philippensischen Gemeinde eine *ὀσμ. εὐωδ.*

2) Philipp. 2, 17. 2 Tim. 4, 6. Ignat. ad Rom. 2, 2; 4, 2. Ueberhaupt werden ja alle Gott dargebrachten Gaben, insonderheit die Gaben des Gebetes („Räucherwerk der Lippen") nach altchristlichem Sprachgebrauche als Opfer bezeichnet. Nachweisungen sind für das zweite christliche Jahrhundert bereits nicht mehr nötig. Die Verwendung von Weihrauch im Gottesdienst ist auch nur eine Versinnbildlichung der *ὀσμὴ εὐωδίας* des Gebetsopfers. (Im N. T. vgl. Offenb. Joh. 5, 8; 8, 3. 4.)

die Lebenshingabe der Märtyrer als ein sündentilgendes Opfer im strengen Sinne gefasst worden wäre, allein diese bedenkliche Wertung des Martyriums ist sicherlich später zu datiren als die Vorstellung, um welche es sich hier handelt [1]. Von einer andern Seite her erhalten wir jedoch noch Licht, und zwar durch Combination einiger Stellen aus den Schriften des Ignatius, Irenäus und späterer Väter mit dem sehr merkwürdigen Bericht des Verfassers der Acta Pauli et Theclae über die Vorgänge im Circus, in welchem die heilige Thecla den wilden Tieren preisgegeben war. Der Verfasser erzählt uns [2], dass die umstehenden Frauen, als neue Bestien auf die Jungfrau losgelassen wurden, wohlriechende Kräuter und Myrrhen in den Circus warfen [3]. Er leitet allerdings hievon es ab, dass die wilden Tiere wie in Schlaf versenkt wurden und die Märtyrerin nicht berührten, allein es ist nicht wahrscheinlich, dass er das Zuwerfen von wohlriechenden Substanzen lediglich erfunden haben sollte, um seinen Wunderbericht von den so rasch gebändigten Tieren zu begründen. Vielmehr liegt die Annahme nahe, dass jenes Zuwerfen wirklich vorgekommen ist und hier nur eine ganz besonders wunderbare Wirkung erzielte. Mittel hatte ja sonst der Verfasser noch genug, um seine Wundergeschichten pragmatisch zu stützen, und er hat dieses auch reichlich mit Hülfe des gewöhn-

---

1) Die Anfänge einer bedenklichen Wertung des Martyriums finden sich allerdings schon im Hirten des Hermas; vgl. Sim. IX, 28: *ὑμεῖς δὲ οἱ πάσχοντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος δοξάζειν ὀφείλετε τὸν θεόν, ὅτι ἀξίους ὑμᾶς ἡγήσατο ὁ θεὸς, ἵνα τούτου τὸ ὄνομα βαστάζητε, καὶ πᾶσαι ὑμῶν αἱ ἁμαρτίαι ἰαθῶσιν . . . . εἰ μὴ πεπόνθατε ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος κυρίου, διὰ τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν τεθνήκειτε [ἂν ὑμεῖς] τῷ θεῷ κτλ.* Doch lässt sich nicht nachweisen, dass noch im zweiten Jahrhundert diese verhängnisvolle Schätzung des Martyriums dogmatisch verfestigt worden sei. Anders bekanntlich vom Ende des zweiten Jahrhunderts ab; vgl. Tertull., De baptism. 16. Scorp. 6, 12. De patient. 13 etc. etc. Const. Apost. V, 6, p. 130, 9 sq. edit. Lag. Cypr. Orig. S. die treffliche Abhandlung von Dodwell, De secundo martyr. bapt., abgedruckt bei Migne, Patrol. Lat. T. V., p. 47—80. Ritschl, Entsteh. d. altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 495 f. 530 f. 552.

2) Es ist nicht der geringste Grund zu der Annahme vorhanden, wir besässen die Acten der Thecla nur in einer späteren Ueberarbeitung; vielmehr kann die Hypothese, dass die von Grabe und Tischendorf edirten Acten (bis c. 43 edit. Tischendorf) dieselben sind, welche Tertullian gelesen hat, zu einem sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erhoben werden. Sie gehören also spätestens dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts an. Vgl. über dieselben Schlau, Die Acten des Paulus und der Thecla, 1877.

3) C. 35: *αἱ δὲ γυναῖκες ἄλλων θηρίων βαλλομένων ὠλόλυξαν, καὶ αἱ μὲν ἔβαλλον φύλλον, αἱ δὲ νάρδον, αἱ δὲ κασίαν, αἱ δὲ ἄμωμον, ὡς εἶναι πλῆθος μύρων.*

lichsten Apparates getan. Schwerlich hätte er zu einem so sonderbaren Stücke gegriffen, wenn er sich nicht dabei an Vorgänge angelehnt hätte, die wirklich bei den öffentlichen Hinrichtungen der Christen vorkamen [1]). Nehmen wir also an, dass wir es hier mit einer wirklichen Begebenheit zu tun haben; dann fragt es sich, was das Zuwerfen der wohlriechenden Substanzen bedeuten sollte. Hier geben uns die Briefe des Ignatius und Irenäus einen Fingerzeig. Ignatius schreibt an die Gemeinde zu Ephesus in Anlehnung an Matth. 26, 7 (Joh. 12, 3): „Deshalb nahm der Herr Salbe auf sein Haupt, damit er zuwehe der Kirche Unvergänglichkeit." [2]) Er warnt dann vor der Salbung mit der übelduftenden Salbe der Lehre des Teufels, weil diese Salbung des Lebens verlustig mache. Im hohen Grade beachtenswert ist hier die Verbindung des Wohlgeruches mit den Begriffen Unvergänglichkeit und Leben. In derselben Verbindung treffen wir diese Begriffe bei Irenäus. Im dritten Buche seines grossen Werkes schildert er die vier Evangelien als *πανταχόθεν πνέοντας τὴν ἀφθαρσίαν* [3]) und im ersten Buche [4]) sagt er — vielleicht mit den Worten des Ptolemäus — von der valentinianischen Achamoth, dass sie eine *ὀδμὴ ἀφθαρσίας* be-

---

1) Die Frauen erscheinen allerdings in den Acten als heidnische; aber c. 27. 32. 33. 34. 38 deuten darauf hin (besonders c. 32, wo sie rufen: *αἶρε πάσας ἡμᾶς ἀνθύπατε· πικρὸν θέαμα, κακὴ κρίσις*, vgl. Tertull., Ad Scapul. 5 etc.), dass der Verfasser absichtlich christliche Worte und die Sitten christlicher Mitgenossen der Märtyrer auf jene Frauen übertragen wollte. — Wichtig ist, dass Lucian (Peregr. 3) erzählt, Peregrinus habe auf dem Scheiterhaufen künstlich durch Räucherwerk einen Wohlgeruch erzeugt. Lucian verspottet hier offenbar die christliche Märtyrerlegende. Sie war also schon den Heiden damals bekannt. Es liegt kein Grund zu der Annahme vor (Zahn, Ignatius, S. 524 f.), Lucian persiflire hier speciell die Todesgeschichte Polykarps.

2) C. 17, 1: *διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν· μὴ ἀλείφεσθε δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, μὴ αἰχμαλωτίσῃ ὑμᾶς ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν.*

3) Iren. III, 11, 8 edit. Harvey, T. II, p. 47.

4) Iren. I, 4, 1. T. I, p. 33. So spricht auch Basilides (nach Hippol. Philosoph. VII, 22 edit. Duncker, p. 364, 86 sq.) von einer *ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου φερομένη ὀσμὴ ἄνωθεν κάτω.* In dem von Lagarde (Reliq. iur. eccl. antiquiss. [1856] XIII, pp. 89—95) griechisch mitgeteilten Bruchstück des syrisch überlieferten Buches *διδαχὴ Ἀδδαίου* wird p. 90, 4 sq. das Pfingstwunder mit folgenden Worten geschildert: *φωνὴ κρυφία ἠκούσθη αὐτοῖς καὶ ὀσμὴ ἡδεῖα, ξένη οὖσα τῷ κόσμῳ, προσέπεσεν αὐτοῖς καὶ γλῶσσαι πυρὸς μεταξὺ τῆς φωνῆς καὶ τῆς ὀσμῆς κατέβησαν κτλ.* Man hat also in späterer Zeit den *ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας*, welcher das ganze Haus erfüllte (Ap.-

halten habe. Es ist nach diesen Stellen kaum mehr zu bezweifeln, dass der Duft der wohlriechenden Salben als ein Bild des Lebens, der Unvergänglichkeit, des Triumphes über den Tod galt [1]). Die Uebertragung der zunächst bildlich gemeinten *ὀσμὴ ἀφθαρσίας* auf die Märtyrer erfolgte also aus einem doppelten Grunde: einerseits erschien der Märtyrer als das Gott wohlgefällige Opfer, andererseits als Besitzer des Lebens und der Unvergänglichkeit im eminentesten Sinne trotz oder eben wegen des Todesleidens, dem er sich unterzog. Bild für beides aber war in gleicher Weise der Duft und Wohlgeruch. So haftete diese Vorstellung mit besonderer Stärke an dem Martyrium und es erklärt sich vielleicht so, wie man hier allein mit dem Typus sich nicht begnügte. Dann mag es in späterer Zeit immerhin wirklich vorgekommen sein, dass man dem standhaften Confessor wohlriechende Kräuter zuwarf, wie man ihn ja auch gerne mit Palmen in der Hand und mit dem Siegeskranze auf dem Haupte inmitten des Leidens sehen wollte. Palme und Krone freilich konnte man nicht geben, und die nicht vorhandenen zu sehen, kostete die Phantasie grössere Anstrengungen als den Lebenshauch zu spüren, der von dem Marterholz, der Schlachtbank und dem Scheiterhaufen ausströmte.

Gesch. 2, 2), in eine *ὀσμὴ ἡδεῖα* umdeuten zu müssen gemeint. So notwendig erschien bereits der „Wohlgeruch“ als begleitendes Zeichen einer überirdischen Manifestation. Vgl. auch den nicht seltenen Ausdruck *τὸ εὐωδέστατον Χριστοῦ ὄνομα* z. B. Cyrill. von Jerus. catech. 6, 12. Die Prokatechese Cyrills beginnt mit den Worten: *Ἤδη μακαριότητος ὀσμὴ πρὸς ὑμᾶς, ὦ φωτιζόμενοι, ... ἤδη τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἔπνευσεν ἡ εὐωδία.* Man beachte hier, wie sich die Begriffe *ὀσμὴ μακαριότητος* und *εὐωδία τ. ἁγ. πνεύματος* entsprechen. Lehrreich ist auch das Gebet, welches nach Constit. Apost. VII, 44 bei der Salbung der Täuflinge gesprochen werden soll (ed. Lagarde, p. 227, 6sq.): *Κύριε ὁ θεός . . . ὁ τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως τοῦ εὐαγγελίου ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν εὔοσμον παρασχόμενος, σὺ καὶ νῦν τοῦτο τὸ μῦρον δὸς ἐνεργὲς γενέσθαι ἐπὶ τῷ βαπτιζομένῳ, ὥστε βέβαιον καὶ πάγιον ἐν αὐτῷ τὴν εὐωδίαν μεῖναι τοῦ Χριστοῦ σου.*

[1]) Diese Symbolik auch bei Paulus 2 Kor. 2, 14—16 nach der richtigen Erklärung von Meyer, der mit Recht die Deutung vom Opfergeruch hier ablehnt und daran erinnert, dass der solenne Triumph unter Wohlgerüchen von Weihrauch vor sich ging. In diesem Sinne spricht Paulus a. a. O. von der *ὀσμὴ τῆς γνώσεως Χριστοῦ*, von der *εὐωδία* und der *ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν.* Ebenso wird die *εὐωδία Χριστοῦ* zu deuten sein Euseb. V, 1, 35, als Wohlgeruch des in Christi Kraft den Tod überwindenden Lebens.

3.

Vorläufige Mitteilung über zwei wertvolle Handschriften der Stadtbibliothek zu Riga.

Von

Otto Waltz in Dorpat.

Ausserhalb Riga ist Johann Reckeman so gut wie unbekannt. Er war ein Lübecker von Geburt, studirte auf der Hochschule zu Wittenberg, wo er am 6. October 1553 eingeschrieben wurde [1]), lebte nachher, wirkte und starb als Prediger in Riga. Sein Andenken erhält eine Chronik dieser Stadt, welche von 1574 bis 1589 reicht und seiner Feder entstammen soll [2]).

Verdienstlicher als die Rigaer Chronik, ja von unleugbarem Werte sind ausführliche Aufzeichnungen, welche dieser Johann Reckeman während seiner Studienzeit auf der Wittenberger Hochschule machte. Sie liegen vor mir [3]) in zwei starken Bänden und haben folgende Aufschrift:

Disputationum Theologicarum, quas partim D. Doctor Martinus Lutherus, partim D. Philippus Melanthon in Academia Witebergensi habuerunt.

Tomus Primus.

Scribebat Johannes Reckeman Lubecensis Witebergae,

Anno M.D.LVI.

539 beschriebene Blätter. Cod. chart. bibl. Rigens. Nr. 242.

Tomus Secundus.

Scribebat Johannes Reckeman Lubecensis Witebergae,

Anno M.D.LVII.

514 beschriebene Blätter. Cod. chart. bibl. Rigens. Nr. 243.

Beide Bände haben auf dem ersten Blatte die Einzeichnung des Schenkers: „Hunc librum Bibliothecae Rigensi in perpetuum posteritatis usum consecrat anno dom. MDCLXXII. mense 7[br.] M. Henningus Witte manu propria.“

Der erste Band enthält den Wortlaut von 27 Disputationen, der zweite den von 23. Ausserdem sind dem letzteren Codex

---

1) Foerstemann, Alb. acad. Viteberg., p. 284: „Joannes Recheman Lubecensis“ (6. Oct. 1553).

2) F. G. von Bunge, Archiv f. d. Gesch. Liv-, Esth- und Curlands IV, p. 273 ff.

3) Durch die Güte des Herrn Stadtbibliothekars Dr. G. Berkholz und des Rates in Riga.

die auch sonst bekannten Propositionen zu 14 Redeturnieren vorangestellt.

Inhalt des ersten Bandes.

---

1) Praesidente D. Doctore Martino Luthero disputarunt venerabiles viri Dominus Georgius Maior Norimbergensis et Magister Johannes Faberius Monacensis. Anno 1544. 12. Decembris. De Trinitate. Vgl. Foerstemann, Liber Decanorum, p. 33. Lutheri opp. latina cur. Schmidt IV, 470. Luther tritt hier zweiundzwanzigmal redend auf, ausserdem Melanchthon, Bugenhagen, Cruciger.

Inhalt des zweiten Bandes.

---

[1]) Cfr. Corp. Reform. XII.

21. Disputatio M. Georgii Aemylii et Simonis Musaei et M. Petri Praetorii fol. 406.
22. Disputatio M. Pauli de Eizen Hamburgensis fol. 444.
23. Disputatio M. Cunradi Becker Brunsvicensis fol. 476.

Dorpat, 6. Juni 1877.

4.

Epistolae Reformatorum.

II.

Mitgeteilt

von

Otto Waltz in Dorpat.

Nr. 1 (Jan. 1524).

Joh. Lohmüller an Luther.

Nach dem im Ritterschafts- und Ratsarchive zu Riga befindlichen Bruchstück gedr. bei Taubenheim, Einiges aus dem Leben M. Joh. Lohmüllers, Riga 1830, S. 10. Vgl. de Wette, Luthers Briefe II, Nr. 578, S. 474.

Nr. 2 (September 1532).

Luther an Christiern von Dänemark.

Cod. chart. bibl. Rigens. Nr. 244[1]), f. 44 [b].

Summa literarum, quas dominus doctor scripsit ad regem Daniae.

Precibus dominae marchionissae[2]) et charitate motus D. M. L. scripsit primum ad Christiernum fratrem, regem captivum, consolationem, scilicet:

---

[1]) Dieser 307 Quartblätter starke Codex der Stadtbibliothek zu Riga, welcher früher im Besitz von Ludewigs war, enthält Abschriften von Briefen und anderen Aufzeichnungen zur Geschichte der Reformationszeit aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Dank der Zuvorkommenheit des Herrn Dr. G. Berkholz und des Rates zu Riga konnte ich die Papierhandschrift bequem in Dorpat benutzen.

[2]) Elisabeth von Dänemark, Gemahlin Kurfürst Joachim I. von Brandenburg. — Seite 159, Z. 13 lies 22. statt 5. Mai.

Se et precibus sororis et charitate impulsum, ut ad regiam suam majestatem scriberet, eumque ad hanc castigationem et virgam dei patienter ferendam hortaretur. Deum enim talem esse patrem, ut quos maxime diligat, eos etiam multum castiget. Wer solde sölche straff und rutte nicht gern leiden von seinem lieben vater, ja im lieber lassen sein, denn alle welt gütter, die wir doch entlich also hie lassen, und ob wir sie hie verlieren, werden wir doch dortte 100 mal meh finden.

Ita eum ad pacientiam hortatus est.

Nr. 3.

Alterae literae ad regem imperantem

fuerunt adplausoriae, scilicet . . vgl. de Wette IV, 403.

Nr. 4.

Luthers Erbvertrag vom 10. Juli 1534.

De Wette-Seidemann VI, 150. Correct schon bei Walch XXI, 1592. Das Original befindet sich, wie ich höre, auf der Stadtbibliothek zu Riga.

Nr. 5 (25. October 1535).

Luther an Agnes Lauterbachin.

De Wette IV, 644. VI, 631. Lauterbachs Tagebuch, S. VII. Abschrift im Cod. chart. bibl. Rigens. Nr. 244 f. 140 [b] mit der bisher unbekannten Adresse: „Der erbarn, tugentsamen, frawen Agnes Lauterbachin zu Leysnig predigern, meiner guten freundin und gevattern."

Varianten: G. u. fried. Mein liebe gevatter er Antonius — du dich fast bekümmerst umb den sohn, den dir — anders deucht, welcher ein yrriger vorgenglicher dünkel ist. So hast du ja nu oft — wir sehen werden — mache deines trauerns — tröste dich — Mart. Luther.

Nr. 6 (17. April 1537 [1]).

Christian III. von Dänemark an Luther.

Cod. chart. bibl. Rigens. Nr. 244, f. 91—92.

Dem wirdigenn hochgelertenn unnserm besondern liebenn Martino Luthero, der heyligen gottlichen schriefft doctori etc.

---

1) Am selben Tage schrieb der Dänenkönig an Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen in betreff Bugenhagens. Vgl. Regesta diplomatica historiae Danicae II, 1, S. 3.

Christian von gottes gnadenn erwelter konig zw Denmarckenn unndt Norwegen, hertzog zu Schlesswig, Holstein etc.

Unsernn gunstigenn gnedigenn und gutten willenn zuvorn, hochgelerter, besonderer, lieber. Nachdeme und dieweile wir nachmals unsern hiebevor geschehenen ansuchen noch geneiget in unsern reichen und landen zu erweyterung und aussbreitung heiliges gottliches nhamens und worts soviel unss gott, den wir auch dorumb bitten, gnade dazu verleyhen welle christliche kirche ordenung und was sonst dabey vonn nöthen auszurichten und zu der lehre hienebenn gegenwertigen unsern diener und lieben getrewen Balthasar von Altengolsen an den churfurstenn zu Sachsenn, in gleicher gestalt an euch, mit schriefften gefertigt und gebeten, das sein liebe nun meher, dieweyl sich dieselbigen durch versamlung ihrer gelerten und geistlichen ungezweivelt eyner christlichen ordenung entschlossenn doctorem Pomeranum, des sein liebe dieser zeit wol entratten konten, an unss zu komen vergonnen und also befordern helffen wolten, damit solch christlich werg einen furtgang erreichen mochte. Demnach sein wir gnediges vleisses an euch, ihr wollet fur euch selbst mit allem vleiss daran sein und befordern, damit gedachter Pomeranus sampt seinem weibe unndt kindern also one lengern verzuge forderlich unndt gewisslich unsern vorigen ansuchen nach an uns komen alhier verharren und durch hulffe des almechtigenn solch gottliche sachen in das werg bringen muge. Wiewol wir wyssen, sich auch wol eygendt, das wir D. Pomeranum statlicher fordern und uberfheiren lassen solten, so werden wir doch an vielen ursachen dismals am selbigen verhindert. Wir zweiveln aber nicht, ihr werdet hierinnen ansehen, das solche nicht allein unser, sonder gottes sachen sein, und also zw fodderung desselbigen widerumb soviel desto gutwilliger in betrachtung unser gelegenheit erzeigen. Darzu verlassen wir unss gentzlich.

Wir mugenn euch daruber auch nicht bergen, das wir vor wenig tagen unsere gelerte und geistlichen zum teyl, so dem wort gotts zugethan, bey einander gehapt der meynung zu einem eingang und fodderung der sachen sich nach gelegenheyth unserer reich, land und leute einer christlichen ordnung zu entschliessen, wie dan auch geschehen, in schriefft verfasset und unss zu besichtigen und zu bestettigen ubergeben worden ist. Under andern haben unsere predicanten der deudschen sprach unsrer furstenthumbe bey solcher versamlung vor gutt angesehen, das man das sacrament den leuten, bey welchen das wort nicht geprediget, und also noch schwach sein, unter einer gestalt und darneben das evangelion predigen lassen solt, so lange sie dadurch den glaubenn fassen, darinnen zunemen und also dasselbige mit der zeit unter beyder gestalt empfahen mochten etc. Solchs haben

die ander prediger der deudschen sprach nicht willigen noch zulassen wollen, sondern es solle bey einem jden predicanten freystehen, der solde wissen, wie er mit uberreichung des sacraments mit den schwachen, so das wort noch nicht gehoret odder angenohmen, nach gottlicher schriefft handeln solde, und also begert, den artickel aus dem buche zu leschen aus ursachen, das er den predigern eyne nachlessigkeit geben wurde das volk zu beider gestalt zu ermanen, auch das man das sacrament billich nicht anderss, dan wie es eingesetzt were, brauchen solte. Also thun wir euch dieselbige ordenung hiemit ubersenden, und wiewol wir wissen, das ir one das jeder zeit mit schwerer arbeit und muhe beladen, so ist doch unser gantz gnediges begeren, ir wollet euch vonn unsertwegen solcher aufflage und muhe nicht bevelen lassen und also solche ordenung besichtigen unndt unss in allem ewern radt, was darinnen zu lassen sein solle, mitteylen, wie wir unss des und meher zu euch gnediglich versehen und beschuldens in gnaden und in allen gutten gerne.

Datum in unser stadt Alburg am dienstage nach misericordias domini im 37.

Nr. 7 (18. April 1537).

Urbanus Rhegius an Luther.

Cod. chart. bibl. Rigens. Nr. 244 f. 163.

Er ersehe aus einem Briefe Melanchthons, dass Luther wohlbehalten zu den Seinigen zurückgekehrt sei. Ueber Luthers Steinleiden. Noch sei der Briefschreiber des Tages eingedenk, da Luther sich im Bette als „wahren Stephanus“ bezeichnet [1], et verba haec tua cor meum instar spiculi transierunt: „Ich hab schon gefaren, wo ich hinfaren soll“ ...

Rhegius habe Schmalkalden erkältet verlassen und bringe nun einige Tage in Braunschweig zu. — Clug [2]) spem dederat, fore ut in dialogum meum Luc. ult. praefationem scriberes [3]), quo quid posset accidere optatius, si tibi per valetudinem ac negocia liceret. Sic enim studiosis ac piis omnibus gratissimus foret libellus, cum persuasum habeant, te nil commendare, quod non insignem aliquam utilitatem bonis adfert ...

---

1) Dieser Vergleich erhält noch eine weitere Spitze, wenn man sich erinnert, dass einer der behandelnden Aerzte Dr. Stephanus war. Corp. Ref. III, Nr. 1545, p. 327.

2) Ueber diesen Drucker vgl. Burkhardt, M. Luthers Briefwechsel, S. 482.

3) Dialogus von der trostreichen Predigt, die Christus Luk. 24 von Jerusalem bis gen Emmahus den zweien Jüngern aus Mose und allen Propheten getan hat. S. Uhlhorn, Urbanus Rhegius, S. 331. 332.

Ex Brunsvico 18. April. anno 1537.

Adolescens, qui tibi has reddidit, syndici hannopherani autoris Sanders [1]) frater est, cupit tuae praestantiae commendari. Bonas enim literas Witebergae discit celerrime.

Nr. 8 (19. April 1537).

Wolfg. Musculus an Luther.

Cod. chart. bibl. Rigens. Nr. 244, f. 163 b.

Ueber die Kirchenänderung in Augsburg .. Domino sit gratia, post ejectum papatum ita sunt omnia in hac urbe tranquilla, ut incredibile fuisset, si quis eam tranquillitatem futuram ante praedixisset ...

Augustae Vindeliciorum 1537. April. 19.

Nr. 9 (10. Jan. 1539).

Luther an Hans von Taubenheim.

De Wette V, Nr. 1830, S. 141. Cod. chart. bibl. Rigens. Nr. 244, f. 87.

Varianten: Thaubenheim rentmeyster — freundtlicher lieber — Ist mir warlich von hertzen leid solch ewer — reich — hertzen feind ist — und summa — in grossern — werth sey und bleybe u. s. w.

Am Schlusse: Der Landvoigt ist uns allzeit allen gefahr gewest unter gutten worten. Aber kome ich mit ihme zu wercken, so sol ers auch hören, wiewol man sagt hie er solde abekomen, das sey war oder nicht, so kans auch zu letzt nicht also stehen noch gehenn. Hiemit gott bevolen. Freitag nach trium regum 1539. Mein Kethe lest euch hertzlich grussen und weinet bitterlich uber ewerm unfal und sagt, wenn euch gott nit so lieb hett oder weret ein papist, so wurde er euch solch unglug nit lassen geschehen. Er plagt die seinen zu dieser zeit, sparets den andern zu jhener welt, wie S. Petrus schreibt.

Martinus Luther D.

Nr. 10 (1543).

Luther an Schwenkfelds Boten.

De Wette V, Nr. 2186, S. 613. VI, 596. Cod. chart. bibl. Rigens. 244, f. 57 mit dem sonst fehlenden Satz: „und uff ihm ewiglich

---

[1]) Vgl. Uhlhorn a. a. O. Ueber dessen Bruder Heinrich vgl. Foerstemann, Album, p. 162: „Henrichus Sanderus Brunschwitzen."

brennen wirt, er revocire vorhin dieselbige publico scripto und brenge mir testimonium doctoris Hessii et Moybani, sonst glaube ich ihme nicht, wen er mir gleich schwure und die finger mitten uff die wunde leget."

5.

Aus dem Briefwechsel Melanchthons und des Markgrafen Johann von Brandenburg.

Von

Dr. Christian Meyer,

Archiv-Sekretär in Idstein.

Nr. 1 (27. Juni 1551).

Melanchthon u. A. an Markgraf Johann [1]).

Gottes gnad durch seinen eingebornen son Jhesum Christum unsern heiland und warhaften helfer zuvor. Durchleuchter hochgeborner gnediger fürst und herr! E. F. G. christliche und gnedige schrift haben uns die ernwirdige herrn Caspar Marsilius und Henricus Hamen [2]) uberantwort, denen wir also die gestalte schrift [3]), die im concilio, so es ins werk komen würde und K. M.

---

[1]) Von Briefen Melanchthons an den Markgrafen Johann sind bisher folgende bekannt:

1) 24. Jan. 1549: bei Ranke, D. G. im Zeitalter der Ref. VI, 301 (auch bei Bindseil, Supplem., p. 288 sq., aber nicht aus Ranke abgedruckt, sondern aus der Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1846, S. 430 ff.).
2) 6. Jan. 1552: bei Ranke VI, 301 f. (fehlt bei Bindseil).
3) 31. Juli 1548: Corp. Ref. VII, 84–87.
4) 1556 (eine Vorrede), ib. VIII, 684—89.
5) 1556, ib. VIII, 752 f.

[2]) Vgl. Mel. an Georg von Anhalt, 11. Juli 1551: „Fuerunt ante octiduum hic et Marchionis Johannis legati duo, viri docti et candidi, qui scriptum testimonium nobis reliquerunt, quo ostenderunt se probare hanc Confessionem" (C. R. VII, 807; cf. Mel. an Coelius, 19. Juli, Bindseil, p. 321). Nach unserem Briefe ist die ungenaue Angabe „ante octiduum" (wonach Bretschneider in den Annales Vitae zum 3. Juli anmerkt: „Legati Joannis Marchionis probant confessionem Saxonicam Witebergae") zu berichtigen (auch von Druffel, Briefe und Acten zur Geschichte des 16. Jahrh. I, 653).

[3]) Ueber die sogenannte Confessio Saxonica von 1551 (latein. und deutsch im Corp. Ref. XXVIII) s. die Prolegomenen Bindseils C. R. XXVIII, 327 sqq. sammt den brieflichen Erwähnungen in C. R. VII. Dazu von Druffel I, 653. 839. 840—45. 850. III, 1. Abt., 228 ff. (besonders die Bemerkung über Markgraf Johann, S. 230).

wolte, das wir anzeigten, was entlich unserer kirchen lahr und form sey, zu uberantworten sein solt, damit alle frembde nation und die nachkomen sehen möchten, was gruntlich diser kirchen lahr, verstand und bekantnis sey, alsbald zu lesen geben und sie früntlich gebeten, sie wolden sie mit vleiss bewegen, haben auch ernach früntlich von etlichen hohen artikeln: de justificatione, de missa und etlichen andern, davon jetzund newe zenk erreget werden, mit einander geredt. Nu haben wir nicht zweifel, E. F. G. werden von gedachten herrn predicanten als warhaftigen gelardten verstendigen mennern trewlich bericht werden, wie das werk ist. So wöllen wir auch E. F. G. latinische und teutsche exemplar, sobald sie fertig sind, zusenden und hoffen, E. F. G. werden befinden, das die lahr christlich und reyn in diser form gefasst sey und gleichlautend der vorigen Augsburgischen confession anni 1530, uf welche wir uns auch in diser schrift referirn. Und ist durch gottes gnad unser gemüt und arbeit dahin gericht, das reyne christliche lahr eintrechtiglich in den kirchen diser land gepflanzt und erhalten werde. Und obgleich das concilium nicht ins werk gebracht wirt, wie auss vilen ursachen wol zu achten, das dem bapst kein concilium leidlich ist, so ist dennoch nutzlich und gut, das die kirchen diser land und sunst in Teutschland soviel möglich christliche einigkeit unter sich haben und sterken, dazu diese unterreden dienlich sein mögen. Derhalben bedanken wir uns in unterthenigkeit gegen E. F. G., das sie diese ehrliche menner anher gesandt haben, und bitten E. F. G., sie wöllen als ein hochlöblicher christlicher weiser fürst helfen einigkeit in kirchen diser land erhalten, gott zu lob, vielen menschen zu ewiger seligkeit und zu friden und guter regirung in disen landen, denn wir wissen, das dise lahr, die gott durch den ernwirdigen herrn doctor luthern der kirchen widerumb hat leuchten lassen, die noch in disen kirchen und schulen eintrechtiglich gelert wirt, die einige warhaftige christliche lahr ist, wiewol viel fantasien dagegen in vielen landen ertichtet werden unter dem namen reyner lahr, davon wir allerley mit E. F. G. predicanten uns unterredet haben. Unser heiland Jhesus Christus der son gottes wölle E. F. G. allezeit gnediglich bewaren und regirn.

Datum Witeberg, 27 junii a. 1551.

E. F. G.

unterthenige Diener
Johannes Bugenhagen Pomer. d.
Johannes Forsterus d.
Georgius Maior D.
Philippus Melanthon.

Orig. mit eigenh. Unterschriften im Geheimen Staatsarchiv zu Berlin.

Nr. 2 (Juli 1551).

Markgraf Johann an Melanchthon.

Unsern gunstlichen grus zuvor! Hochgelarter lieber besonder! Wir seind itz kurz verschiener tage von unsern predicanten Ehrn Casparo Marsilio licentiaten und magistro Henrico Hamio zu ihrer widerkunft durch ire eingebrachte relation berichtet worden, wess sie auf unsern auferlegten befehl und werbunge der notel unserer aller christlichen bekentnus halben, so an das kunftige concilium (sofern es furgengig) zu gelangen sein solle, mit euch und andern doctoren und theologen, welche hiezu von unserm herrn ohmen schweger und bruder herzog Moriz zu Sachsen churfürsten zu Wittenberg verordnet gewesen, freuntlich beredet. So haben wir auch das schreiben, so ir neben andern an uns durch die unsern verfertigen lassen, und wess ir euch daneben mit ubersendung der exemplarien erboten, sampt den zeitungen und ewer furbitt einen jungen magister belangend empfangen. Und haben mit frewden gerne gehort, das dieselbe verfasste notel mit der hiebevorn ausgangenen Augspurgischen confession so einhellig zusammen und ires inhalts uberein stimmet und das auch darinnen diese unsere christliche lehre und bekenntnus, welche der allmechtig itzo in diesen letzten zeiten durch den heiligen thewren man gottes doctor Martinum Lutherum seiner lieben kirchen dieser lande nu etliche viel jahr her widerumb reichlich hat lewchten lassen, so offentlich gepreiset wird. Was auch hierauf ferrer unser einfaltigs und doch wolmeinlich bedenken sei, haben wir obermelten unsern predicanten in eine sondere schrift zu stellen befholen, welche wir euch hiebei verwahrt ubersenden thun. Und zweifeln nicht, ir werdet die dinge von uns gutherzig gemeinet sein vermerken, dieselben puncta neben andern euch zugeordenten theologen nach gelegenheit allerhant umbstend ferrer erwegen und darinnen ewrem von got hochbegabten verstande nach christlich schliessen.

Wir haben auch ob ewren guten christlichen bedenken, die ir uns durch unsere predicanten diser unserer allgemeinen religionssachen habt furbringen lassen, und das ewer aller gemuth arbeit und fleiss nur allein dahin gerichtet, das die reine christliche lahr unsers lieben evangelii in diesen und andern umbliegenden landen derselben confession verwant hinförder einhellig gepflegt und erhalten möcht werden, ein besonders wolgefallen geschepft und danken got dem vater durch Christum Jhesum vor seinen geist gnad und gaben, seine göttliche allmechtigkeit bittend, euch und allen christlichen lehrern in solchem christlichen furhaben freidigkeit des geists mit bekennung des nahmens Christi und seines heiligen evangelii bestendiglich zu erhalten, hirinnen

unerschrockenes gemuths freidig fortzufahren und je der welt noch dem tewfel zu gefallen nichts nachzugeben, darnach wir andern samptlich uns ewer furgehender lere gemess mit alle unserm leben handel und wandel nach dem wolgefelligen willen gottes also schicken und verhalten mögen, damit alle dinge zu seines nahmens ehre, aufnehmen und erbreiterung seiner kirchen und zu unserer aller heil und seligkeit gereichen mugen. Amen.

Der ubersanten zeitung thun wir uns kegen euch auch mit gunsten und gnaden bedanken. Sovil auch den mag. Petrum Richter, denen ir kegen uns mit einem subsidio zu forderung seines studii furbittlich verschreibet, anlangt, daruf wollen wir uns kegen ihnen dermassen mit gnediger willfahrung erzeigen, darob ir zu vermerken, das ewer beschenne furbit bei uns stat gefunden habe. Das wolten wir euch auf ewer und der andern teologen schreiben etc.

Concept im Geh. Staatsarchiv zu Berlin.

Nr. 3 (2. Juli 1551).

An Herrn Philippum Melanthon.

Bedenken Markgraf Johanns gegen die Sächsische Confession.

Christi gnad und fried! Erwirdige achtbare und hochgelerte geliebte herrn und veter! Unsere gluckliche widerreise lassen wir Ewer Erw. und Achtb. guter meinung wissen, und darneben wess wir von dem durchleuchtigen hochgebornen fürsten und herrn herrn Johannsen marggrafen zu Brandenburg unserm gnedigen herrn widerumb anf unsere gethane relation vor antwort, wolmeinen und bedenken empfangen und vernommen haben, ungezweifelt solchs wurde Ewer Erw. und Acht. zu besonder gefallen gereichen, wan sie des von uns aufs erste verstendigt wurden. Und haben I. F. G. an all unser gehaltener collation und handlung gut und gnedigs gefallen getragen, synd auch des gotte und seinem heiligen geiste hochlich dankbar. Allein volgende artikel haben S. F. G. vast fleissig mit uns in sonderheit beredet, auch vor gut angesehen, das wir solchs als vor unsere person Ew. Erw. und Achtb. auch zu bedenken geben:

Erstlich das der titel und eingang des gestalten buchs anderst und also mochte gesetzt werden, das nicht alleine die lere der Sechsischen kirchen darinnen begriffen, sondern das auch alle der, soviel sich dero unterschreiben wurden, daraus konten verstanden werden, und sonderlich das unsere verursachunge solches bekennens darinnen merklich ausgedruckt sein möchte.

Zum andern: das auch bald im eingange der Augspurgischen confession vornehmlich gedacht, die mit gemenet und zugleich mit ubergeben wurde und mit diser schrift als ufs newe bekennet, wider befestigt und herfurgebracht sein solte, das niemands arg-

wehnen möchte, als hetten wir irgends etwas anderst dan die vorige lehre und meinunge hiemit bekennet oder were der inhalt der Augspurgischen confession jemales gefallen, geschwechet oder verendert, als woll sich etliche unserer widerwertigen vermeinlich ruhmen und trösten, und das solchs auch nach Ew. Erw. Achtb. bedenken in die exemplar, so Seine F. G. sollen zugeschickt werden, mit eingesetzt und verleibet wurde, und das sich auch Ew. Erw. und Acht. in solchen exemplaren mit eignen handen underschrieben hatten.

Zum dritten: solt auch am besten sein, im artickel de traditionibus der agenden schlechts zu geschweigen, keiner sonderlich zu gedenken, dieweil andere kirchen die Freiburgische agenden nicht gehalten noch erkant haben, auch sich damit die zu halten nicht sicherlich konten begeben.

Zum vierden mochten ja die fursten und obrigkeiten umb das kaiserliche geleit sich zur zeit des concilii bewerben. Im fall aber das sie dasselbige nicht vollnkommen und genugsam erlangten oder vileicht das concilium auch nicht wurde volnzogen oder vorgenommen, das man gleichwol nichts dester weniger solche der vereinigten stende gefassete confession schickete und uberantwortete bei einem gemeinen boten oder sonsten dem concilio, wie es auch furgenommen wurde, oder der Kay. May. zu handen gestellet werden möchte, damit gleichwol der protestirenden gewisser grund und unbewegliche bestendigkeit offenbar were und das unsere heilige evangelische lere noch nie gefallen, gelegen oder von jemandes gelewknet noch verlassen were.

Weil S. F. G. von diesen circumstantiis also geredt, das uns nicht ubel gefallen oder vergeblich dunken konte, haben wir solchs E. Erw. und Achtb. nach unserm vertrawen und gutmeinen nicht wollen verhalten. Darauf sich E. Acht. nach gelegenheit sich zu resolviren hetten, S. F. G. oder uns darvon wider schriftlich zu beantworten, dieweil diss nicht unnötig im anfange solches handels genugsam zu betrachten sein mag. Und wollen ja E. Erw. u. A. S. F. G. und uns mit der verheischenen ordnunge des consistorii zu versehen nicht vergessen: das gereicht hochermeltem unserm gnedigen fursten und herrn zu besonderm danklichen und angenehmen wolgefallen. Und wollens vor unsere person hinwiderumb Ew. E. u. A. unsers hochsten vermugens mit fleiss zu verdienen ganz willig sein.

Datum Custrin, dornstages am tage visitationis Marie a. 51.

E. E. A.

ganz willige gehorsame

Casparus Marsilius licent. und

Henricus Hamius mag.

Concept im Geh. St.-Arch. zu Berlin.

Nr. 4 (30. Juli 1551).

Melanchthon an Markgraf Johann.

Gottes gnad durch seinen eingebornen son Jhesum Christum unsern heiland und warhaftigen helfer zuvor. Durchleuchter hochgeborner gnediger furst und herr! E. F. G. habe ich wöllen antwort zuschreiben durch den boten, der E. F. G. schriften mir uberantwort, er ist aber noch nicht widerumb hie zukomen. Wir haben aber E. F. G. christliche bedenken mit einander gelesen, und wiewol wenig leut achten, das das concilium fürgenomen werden möge, so ist doch gut, das wir zu einigkeit der lahr in kirchen, so viel gott gnad gibet, arbeiten, und wöllen one vorwissen und bedenken E. F. G. nichts vom concilio drücken lassen. Mir schreiben auch die predicanten von Strassburg, das Brentius [1]) ein confessio gestalt habe, welcher sie sich mit unterschriben haben, und wirt bedacht, das vor dem concilio, so es in das werk komen, Brentius und wir und andre uns einer eintrechtigen confession vereinigen, dahin wir gern helfen wöllen. Der son gottes wölle dise kirchen gnediglich regirn und bewarn. Der krieg in Italien [2]) wirt dafur gehalden, das der bapst dadurch selb des concilii losswerden wölle. Do ist gewiss, das beide könig Frankreich und England offentlich haben geantwort, das sie zu disem concilio nicht schicken wöllen. So denn andre nationes nicht da sein würden, so were dises dem bapst ein newe spaltung. E. F. G. danke ich in unterthenigkeit, das sie gnediglich uf unser unterthenige bitt belangend mag. Petrum Richter von Cotbus geantwort, und bitten noch, E. F. G. wöllen ihr disen jungen vernunftigen, gottfürchtigen sittigen man gnediglich lassen bevolhen sein, und wöllen der begnadung halben gnedigen bevelh thun. Der son gottes Jhesus Christus unser heiland wölle E. F. G. gnediglich regirn und bewarn.

Datum 30. julii 1551.

E. f. g.

untertheniger diener

[Philippus Melanthon].

Im Geh. St.-A. zu Berlin.

---

1) Brenz hatte im Auftrag des Herzogs von Wirtemberg eine ähnliche Bekenntnisschrift verfasst; sie ward später in Stuttgart von elf der namhaftesten Theologen geprüft und unterzeichnet. Ranke V, 93f.; vgl. v. Druffel I, 839—841.

2) Vgl. darüber Ranke V, 122—125.

Nr. 5 (2. Februar 1558).

Melanchthon an Markgraf Johann.

Gottes gnad durch seinen eingebornen son Jhesum Christum unsern heiland und warhaftigen helffer und ein new kunfftig frolich jar! Durchleuchter hochgeborner gnediger furst und herr! E. F. G. dankh ich in unterthenikeit, das sie doctorem Petrum meinen guten frund zu mir gesandt haben, dem ich ein kurtze narratio verzeichnet habe, wie sich die sachen im colloquio zugetragen, und sind in diser verzeichnus die substantialia begriffen, wie die selbige gruntlich und warhafftiglich also ergangen. Ich acht auch, das gut sey, das E. F. G. und andre fursten dise sachen gruntlich wissen, doch ist nicht nutzlich, davon fur das muttwillig volk zu schreiben.

Das auch dises colloquium zeitlich uffgehöret, ist nicht zu klagen, denn unsere clamanten hetten ernach mehr ursachen zu newen gezenk gesucht.

Ettlich begern, das ein gemeiner synodus unter uns gehalden werde: wie aber solches moglich sey, dweil fursten und theologi gegen einander verbittert seyn, khann ich nicht erkennen.

Dabey hore ich auch, das Mörlin und sein anhang wollen ein synodum halden, daraus nicht wenig zerruttung volgen wirt; und wirt E. F. G. doctor Petrus von disen sachen weiter bericht thun.

Ich bitte auch in unterthenikeit und umb gottes willen, E. F. G. als ein hochloblicher christlicher weiser furst wolle disen grohsswichtigen sachen nachdenken und gott zu ehren und den nachkomen zu gut weg suchen, das mit gottes hulff in unsern kirchen christliche einikeit uff die nachkhomen geerbet werde. Der allmechtige gott vatter unsers herrn Jhesu Christi, der das menschlich geschlecht nicht vergeblich erschaffen hat, sondern samlet ihm gewisslich darinn ein ewige kirchen durchs evangelium und nicht anders, wolle E. F. G. an seel und leib sterken und zu gut der armen hochbetrubten christenheit lang in der regirung erhalden.

Datum 2. Februarii anno 1558.

E. F. G.

unvertheniger armer diener

Philippus Melanthon.

Nachschrift.

Offentlich ist das die bepstlichen grawsame abgotterey eingeführt haben mit anbetung in umbtragung, reposition und opfer in der mess, haben auch disputirt was die meuss essen etc.; solch schreckliche abgottische lügen mag ich nicht nach der lenge recitirn.

Und sind newlich zu Anspach und Hildesheim davon gezenk entstanden. Ich hab aber dagegen dise regel vor zwentzig jarn gesetzt: nihil habet rationem sacramenti nisi in usu instituto. Et manducatio est usus institutus. Et est sacramentum. Dises hat Eccius nicht khonnen umstossen zu Regensburg anno 1541. Auss diser regel ist zu verstehen, das die elevation nachzulassen, viel disputationis zu verhuten, und were gut, das gottforchtige gelarte menner sich davon unterreden mochten. Vor dreyen jarn hat mir der ernveste und gestreng Eustachius von Slieben ein schrifft davon zugeschickt, die elevatio und adoratio zu sterken, daruff ich aber nicht geantwort, denn ich wolde lieber, das semmtlich gottforchtige und gelerte menner davon conferirten. Auch ist offentlich, das die bepstlich oblatio seer gesterkt wirt durch die elevatio; dises argument fuhret der ernwirdig doctor Martinus Lutherus, da ehr alhie die elevation endert.

Von des herrn Augustini Sicambri buch will ich E. F. G. mein bedenken zuschreiben, denn mir jetzund unmoglich gewesen, dises buch zu lesen, neben andern schrifften, die ich auch in die Pfalntz fertigen muss, dohin ich die consistorii ordnung und decisiones ietzund sende.

Eigenhändiges Original im Geh. St.-A. zu Berlin.

Nr. 6 (Februar 1558).

Melanchthons Bericht an Markgraf Johann über das Wormser Religionsgespräch [1]).

Nach dem wir anno 1557 mense Augusto in Worms alle ankhomen sind, so viel dahin gesant sind, sind die churfürstliche

---

1) Abgesehen von den brieflichen Mitteilungen Melanchthons im C. R. IX und der ganz kurzen Skizze C. R. IX, 394 f., besitzen wir über das Wormser Gespräch von 1557 zwei Berichte aus seiner Feder: die deutsche „Narratio de colloquio Wormatienti“ vom 28. Febr. 1558 zu Dessau geschrieben, C. R. IX, 451—456, und die lateinische „Historia colloquii Worm.“ IX, 456—461. Diesen zwei nahe verwandten Berichten schliesst sich nun dieser dritte, bereits am 2. Februar dem Markgrafen Johann übersendete als gleichverwandt an: neue Nachrichten bringt er nicht, doch sind die Schlussbemerkungen interessant. — Ueber das Wormser Colloquium ist ausser der noch immer wertvollen Darstellung Saligs (Historie der Augsb. Conf. III, 290—341) Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581, I, 157—230 zu vergleichen (I, 165 und sonst finden sich hier Mitteilungen aus einem noch ungedruckten, sehr ausführlichen Berichte der kursächsischen Deputirten, welchen Friedrich von der Thann am 1. October 1557 an Philipp von Hessen schickte). — Zu Vervollständigung der Quellen neben C. R. IX verweisen wir auf Hummel, Epistol. hist.-eccles. saec. XVI. Semicent. I (Halae 1778), p. 23—25, p. 70 f., besonders aber p. 39—46

und furstliche redt und theologen der Augsburgischen confession zusamen khomen, sich zu unterreden vom colloquio. Da haben die Sechsischen furstlichen gesandten furgetragen, sie hetten bevelch von ihren herrn, ettlich condemnationes furzutragen vor allen andern handlungen, nemlich condemnationem Cinglianorum, der lehr Osiandri, der proposition: gute werk sind nottig zur selikeit, item der adiaphoristen.

Daruff die weltliche redt geantwort, man solt jetzund zu gleich in das colloquium tredten wider die bepstlichen und andre sachen uffschieben.

Die theologi haben geantwort, so man wolt condemnationes machen, musst man articulos stellen, als nemlich man musst nicht allein Cinglianos condemnirn, man musste auch die papisten condemnirn, die grosse abgotterey angericht hetten und falsche anbettung im umbtragen, reposition und opfern etc. und in summa man musste rechte bestendige gevarliche adseveraciones setzen; so nu Snep gefasst were mit solchen artikeln, so mochten sie dieselbige furlegen.

Daruff sie geantwort, das man von solchen artikeln reden sollt, wie sie zu stellen weren.

Dagegen ist widerumb disputirt, es weren unser wenig und gehorten mehr leut dazu; dises hat Snepp selb bekant, also ist diser erste congressus unter uns vergeblich gewesen.

Darnach sind vom presidenten in das angestallte colloquium die bepstlichen colloquenten und die unsern beruffen, und sind die prohemia gehalden, die zusag silentii und de modo procedendi, haben die bepstlichen daruff gedrungen, man solt allein scripta contraria ubergeben und nicht ein gesprech mit einander halden; dagegen haben wir gesagt, unter gottforchtigen und gelarten wer fruchtbarer, sich fruntlich unterreden und ernach den artikel in schrifft fassen, so man sich verglichen hette, oder zween artikel eigentlich stellen, daraus man verstehen khont, in welchen sachen der streit sey etc.

Wie wol nu dise unser meinung auch dem presidenten gefallen, so haben doch die bepstlichen von ihr meinung nicht wollen abstehen, daruff wir gewilligt certare scriptis, und hab ich gesagt: judico mihi beneficium dari; ich merkt aber wol, das sie nit willens waren dises disputirn in schrifften lang zu treiben, hatten ein tichter Latomum und machten elende flikwerk; hoffe, so es ans licht khommet, alle verstendige werden unsere

---

(wo ein ausführlicher Bericht des Erasmus Sarcerius an den Grafen von Mansfeld, Eisleben 26. December 1557) und Neudecker, Urkunden aus der Reformationszeit (Cassel 1836), S. 807 f. und Neue Beiträge zur Geschichte der Reform. I (Leipzig 1841), S. 134 f. 138—159.

antwort fur gruntlicher und formlicher achten. Ist die erste disputatio gewesen de norma judicii in ecclesia, haben sie gesetzt perpetuum consensum, darein sie zihen ihre gewonheit; wir haben dagegen gesetzt scripta prophetica, apostolica und symbola, haben uns auch erkleret von den alden reynern scribenten, das wir sie in ihrem rechten verstand auch alss zeugen der lehr brauchten; aber man musste dennoch unterschied halden, sie weren nicht alle gleich reyn etc.

Wir haben auch im eingang gesetzt, das wir alle hereses condemnirten, die den symbolis widerwertig sind und das Tridentinum concilium und interim und alles das unser confessio widerwertig ist.

Da sind Schnepf und seine gesellen widerumb daruff gefallen, sie mussten auch ihre condemnationes for den bepstlichen lesen; da ist mit ihnen gehandelt, sie solden damit verzihen, biss man in dem colloquio ordenlich uff jeden artikel khommen wurde, alss denn wurde man doch mehr condemnationes zu iedem artikel anhengen.

Dises haben sie ihnen erstlich gefallen lassen.

Als aber die papisten gemerkt, das derhalben ungleicheit unter uns gewesen ist, nach dem der artikel de peccato originali angefangen, davon sie gantz unformlich geschriben hatten, haben sie uff uns gedrungen, wir solden zu vor condemnirn Cinglium, Calvinum, Osiandrum, Illyricum; daruff wir offentlich antworten, wir wolden ordenlich bey jedem artikel condemnationes anhengen, bey der rechten asseveratio und erklerung, denn es were ein blind werk, condemnationes machen one erklerung und asseveration.

Damit sind aber die papisten, auch Snepp und Morlin nicht zufriden gewesen; also habe ich ein condemnatio gestellet, darin Cinglius, die lehr Osiandri, die propositio, das gute werk notig sind zur selikeit, und die adiaphoristen condemnirt sind.

Dagegen hat Brentius Osiandrum nicht wollen nennen lassen. Also sind Snep und Morlin zum presidenten geloffen, haben begert, das sie ihre condemnationes in der gemeinen audientia lesen mochten; welches der president den assessoribus angezeigt, die dises nicht haben willigen wollen.

Alss aber die bepstlichen nicht haben procedirn wollen im colloquio darumb das Snep und Morlin nicht widerumb in das colloquium khomen sind, hat der president an konigliche Majestet umb eine resolutio geschriben.

Daruff ist koniglicher Maiestet antwort ankhomen, das man mit dem colloquio procedirn soll, und sey gnug, das man in den artikeln, wie sie in ihrer ordnung volgen werden, die condemnationes anhenge.

Es waren aber Schnep und Morlin weg gezogen; darumb blieben die bepstlichen uff diser meinung, das sie one dieselbigen nicht procedirn wolden.

Und war davon langer streitt. Entlich da die bepstlichen uff ihr meinung beharrten und ettlich weg zogen, haben wir auch unser protestation gethan, das wir uns allezeit zu procedirn erbotten hetten und noch dazu willig weren, dankten auch dem presidenten, das ehr in allen handlungen sich gleich gehalden.

Nach diser protestation sind wir auch von Worms weg gezogen.

Dise narratio ist warhaftig, und ist daraus leichtlich zu verstehen, das die bepstlichen die unzeitige condemnationes der Jhenischen allein zu einem schein furgewent haben.

So hetten auch die Jenischen ihre condemnationes in die volgende artikel verzihen mogen.

Zu dem, da wir uff der bepstlichen treiben condemnationes stellen [sic], hette Brentius die condemnatio der lehr Osiandri mogen lassen mit gehen, wie ich doch auch der adiaphoristen condemnation willigt, damit uns mit nichten schuld geben wurde, das durch uns das colloquium verhindert were.

Ich hab aber dises auch vernomen, das die bepstlichen selb nicht einig gewesen sind, denn die Lovanienses haben sich klar vernemen lassen, das sie gantz nichts wolden endern in ihr lehr und gewonheit.

Item die bepstlichen haben geclagt, sie hetten nicht tichter zu ihren schrifften, wie sie bedurfften, und ward Latomus krank, und war ihr antwort im ersten artikel de peccato originali gantz unformlich gestellet, haben auch ernach nicht weiter procedirt.

Ich acht aber im grund, das gut sey, das wir nicht procedirt haben, denn auss disen contrariis scriptis were grosser uneinikeit ervolget. So sind die unsern voll hass und zankbegirikeit, hetten newe gezenk auss beider teils antworten angericht. Darumb sind dise sachen gott zu bevehlen, und so man colloquia oder synodos machen will, so mussen Constantini dabey sein, wiewol auch Constantinus die sachen, davon dieselbige zeit gestritten ist, nicht zu friden gebracht. Der son gottes wolle gnediglich seine kirchen regirn und erhalden und ettliche verstendige fursten und gottforchtige lehrer in rechtem weg und einikeit erhalden. Amen.

Scriptum 1558
mense Februario.

Eigenhändig. Im Geh. St.-A. zu Berlin.

Nr. 7 (14. Februar 1558).

Markgraf Johann an Melanchthon.

Unsern etc. Wir haben itzo zu unsers pfarhern zu Königsperk doctor Petri wideranheimkunft beides aus ewren schrifften und seiner mundlichen relation ewren guten willen und meinunge auf itzgedachts unsers gesanten werbung und anbringen allenthalben vernommen. Und thun uns ernstlich solcher ewrer willfehrigkeit, in sonderheit aber des ubersanten berichts uber das jungstgehaltene colloquium zu Regenspurg [1]) und wie es mit demselbigen verblieben, wie ir solchs mit ewer eigenen hand gestellet, mit gnedigem fleiss bedanken. Wollen auch solchen ewren bericht bei uns hinterlegen und in guter gedechtnus und verwahrunge halten. Das nu darauf von vielen gerathen und fur gut angesehen wird, das die gottseligen lehrer unserer religion als der Augspurgischen confession verwandte umb aufrichtunge gutes friedens und einigkeit willen und damit ein mal die schedliche zerruttunge der theologen opinion nach der regel und richtschnur der heiligen göttlichen schrift in eine einhellige consonanz bracht werden möchte, sich eines gemeinen synodi vereinigen solten, solches achteten wir auch wol nicht alleine nach itziger gelegenheit nutzlich und gut, sondern auch vast nothwendig sein; aber wie und welcher gestalt solches anzufahen, auch durch waserlei wege und mittel es gescheen solle, das können wir bei uns von wegen allerlei verbitterunge, so dieser sachen halben zwischen den theologen selbst, so unter den churfursten fursten und stenden der Augspurgischen confession verwant besessen, merklich eingerissen, nicht erwegen, viel weniger schliessen. Aber wie denn, wunschen wir nichts weniger von herzen, das der allmechtige gott alle diese dinge zur ehre seines nahmens, weiterer ausbreitunge des evangelii und zu gemeinem frieden aller dieser lande kirchen und polizey gnediglichen richten und schiken wolle. Und was wir alsdan auf den fall des vorhabenden synodi vor unsere person auch hiezu dienen fordern rathen und helfen könten, dess erkennen wir uns gegen gote und unserm geliebten vaterlande zu thun schuldig, wollen es auch an allem unserm fleiss und höchsten vermugen gar nicht erwinden lassen. Und weil wir es dan dafür achten, ir selbst werdet zu diesem grossen werke und furhaben und zum gluckseligen anfange desselbigen, wofern es fortgengig were, die handelsartikel stellen, und wir alsdan von denselben auch zeitlich gerne abschrift bei uns haben möchten, so sinnen wir hiemit gunstlichs gnedigs

---

1) Soll heissen Worms.

fleisses an euch, ir wollet unbeschwert sein, uns von solchen handelsartickeln, sobald die von euch gestellet werden, eine abschrift zukommen zu lassen. Das ir euch aber auf die bewuste question itziger gegen uns nicht volnkomlich resolviret, das stellen wir an seinen ort biss so lange das ir der male eins euch selbst an diese orter verfuget, uns alsdan persönlich besuchen und wir ewre resolution von euch kegenwertiglich anhören möchten.

Des Augustini Sycambri von uns ubersandten buchs halben sind wir der erbotenen eröffnunge ewres bedenkens bei zeigern gewertig, mit gnedigen sinnen, uns dasselbige beneben deme exemplar des buchs zu ubersenden. Eben desgleichen begern wir auch mit gnedigem fleiss, ir wollet uns die verordnunge der consistorien und decisiones, welche ir itzo (ewren schreiben nach) in die Pfaltz verfertigt, da ir dessen nicht sonderliche bedenken hettet, bei zeigern zuschicken und uns in allem deme, wie obstehet, unbeschwert willfahren. Darane thut ir uns ein angenehmes gefallen, und wollen es hinwider umb euch mit besonderer gunstiger gnediger neigung in allem guten erkennen.

Concept im Geh. St.-A. zu Berlin.

Nr. 8 (24. Februar 1558).

Melanchthon an Markgraf Johann.

Gottes gnad durch seinen eingebornen son Jhesum Christum unsern heiland und warhafftigen helffer zuvor! Durchleuchter hochgeborner gnediger furst und herr! E. F. G. fuge ich in unterthenikeit zu wissen, das ich noch in der arbeit bin, die schrift vom synodo zu stellen, die ich doch furderlich muss fertigen [1]), denn ich habe vernomen, das Koniglich Maiestet jetzund besondre reden mit den churfursten haben werde, derhalben sie one zweifel zuvor sich auch von einikeit unter sich unterreden werden.

Und so bald ich fertig werde in wenig tagen, will ich meine schrift E. F. G. in unterthenikeit furderlich zusenden, denn mir am liebsten ist, das E. F. G. als ein hochloblicher christlicher weiser furst dise urteil in ettlichen wichtigen artikeln lesen und richten.

Und sind dise sachen wol zu bedenken. Ich bleib auch in diser meinung, das khein synodus furzunemen sey, es sind denn zuvor die christlichen chur und fursten einig, nicht allein was sie furtragen wollen, sondern auch was zu schliessen sey.

---

1) Melanchthons „Bedenken vom Synodo aller Chur und Fürsten und Stände Augsburgischer Confession“ (Corp. Ref. IX, 462—478) trägt das Datum des 4. März 1558.

Der allmechtige son gottes Jhesus Christus wolle gnediglich guten radt geben und wolle in disem letzten swachen torichten alder der welt zu seiner erkantnus und rechter anruffung eine rechte kirchen unter uns samlen und erhalden, denn menschlicher radt ist dazu viel zu swach.

Des consistorii ordnung und decisiones in ettlichen fellen will ich E. F. G. dise tag furderlich abschreiben lassen und darnach sampt der schrifft vom synodo und meinem bedenken von Sicambri disputation E. F. G. durch eigne bottschaft untertheniglich zusenden, und bitt E. F. G. wollen am verzug dise kurtz zeit khein ungnedig missfallen haben. Der allmechtig gott vatter unsers heilands Jhesu Christi, der ihm gewisslich ein ewige kirche im menschlichen geschlecht durchs evangelium und nicht anders samlet, wolle E. F. G. an seel und leib sterken und zu gut der armen betrubten christenheit lange zeit in der regirung erhalden.

Datum die natali Caroli imp. 1558.

E. F. G.

unterthenigen armer diener

Philippus Melanthon.

Eigenhändig. Im Geh. St.-A. zu Berlin.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Inhalt.

Seite

Untersuchungen und Essays:

Analekten: